

Luigi Zoja

La morte del prossimo



Amare Dio e amare il prossimo, diceva il comandamento. Ma già per Nietzsche Dio era morto. E il prossimo? Nel mondo pre-tecnologico la vicinanza era fondamentale. Ora domina la lontananza, il rapporto mediato e mediatico. Il comandamento si svuota. Perché non abbiamo più nessuno da amare.

La globalizzazione - e la fine delle diffidenze della Guerra Fredda - favoriscono la solidarietà con persone lontane. Questo amore per il distante sembra promosso anche dalle comunicazioni elettroniche e dai viaggi più facili. Ma quello che amiamo così è spesso un'astrazione, e chi ne paga il prezzo è l'amore per il prossimo richiesto per millenni dalla morale giudaico-cristiana. Come in un circolo vizioso, questa tendenza si salda con l'indifferenza per il vicino prodotta dalla civiltà di massa e dalla scomparsa dei valori tradizionali. E come nel momento in cui Nietzsche proclamò la «morte di Dio», siamo alla soglia di un territorio radicalmente nuovo. Dove la morale dell'amore non è più possibile per mancanza di oggetto.

Ama Dio e ama il prossimo, diceva il comandamento. Ma già per Nietzsche Dio era morto. E il prossimo? Nel mondo pre-tecnologico la vicinanza era fondamentale. Ora domina la lontananza, il rapporto mediato e mediatico. Il comandamento si svuota. Perché non abbiamo più nessuno da amare.

Luigi Zoja, psicoanalista di fama mondiale, è stato presidente dell'Associazione Internazionale di Psicologia Analitica e ha vinto due Gradiva Award. I suoi ultimi libri sono *Il gesto di Ettore Preistoria*, storia, attualità e scomparsa del padre (2000), *Storia dell'arroganza* (2003) e *Giustizia e Bellezza* (2007).

Editing e conversione a cura di Natjus

Luigi Zoja

La morte del prossimo

Giulio Einaudi editore.
2009 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino

www.einaudi.it

ISBN 978-88-06-20024-4

Indice

Ringraziamenti.

La morte del prossimo.

Inizio.

Capitolo 1. Lontano.

Viaggi.

Mezzi di comunicazione.

Prossimità e istinto.

Alienazione.

Psicopatia di successo.

Ancora mezzi di comunicazione.

Ancora distanza.

Capitolo 2. L'inflazione della distanza. Parola.

Migranti.

Capri espiatori.

Muri.

Distanza dal vicino, vicinanza dal lontano. Hikikomori.

Computer.

Tempo.

Capitolo 3. Insieme.

Fratelli.

I movimenti.

America.

Cina.

Europa.

Latitanza della psicologia. Valori.

Sparare.

Provocare.

Con.

Solo un elogio?

Nota bibliografica.

Ringraziamenti

Ringrazio prima di tutto le persone che mi hanno concesso interviste per trattare temi specifici: il professor Paolo De Benedetti, che mi ha parlato di ebraismo e in particolare del concetto ebraico di prossimo; e il professor Giacomo Rizzolatti, con cui ho potuto discutere di «neuroni specchio». Per alcuni riferimenti alla dottrina cattolica ho invece interrogato padre Marino Mazzola: dato il tema di questo libro, è interessante precisare che abbiamo dialogato per email e cellulare, mentre io mi trovavo a Milano e lui nell'Eremo di Camaldoli.

Ringrazio poi tre amici che hanno letto con molta attenzione la prima stesura del testo, fornendomi suggerimenti che ho in buona parte incorporato: Mauro Bonaiuti, Roberto Buffagni e Roberto Scarpa.

Un grazie, infine, anche a Mauro Bersani e Andrea Romano dell'Einaudi, che mi hanno a loro volta suggerito modifiche per la stesura finale.

La morte del prossimo

A Umberto Galimberti.

Inizio

Ama il prossimo tuo come te stesso. Io sono il Signore.

Levitico 19.18.

Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutta la tua forza e con tutta la tua mente, e il prossimo tuo come te stesso.

Luca 10.27 (Matteo 22.36-40; Marco 12.28-31).

Per millenni, un doppio comandamento ha retto la morale ebraicocristiana: ama Dio e ama il prossimo tuo come te stesso.

Alla fine dell'Ottocento, Nietzsche ha annunciato: Dio è morto. Passato anche il Novecento, non è tempo di dire quel che tutti vediamo? È morto anche il prossimo.

Abbiamo perso anche la seconda parte del comandamento perché sappiamo sempre meno di cosa parla. «Il tuo prossimo» è una cosa molto semplice: la persona che vedi, senti, puoi toccare. La parola ebraica *rea'* nel Levitico, e quella greca *plesios*, nel Vangelo di Luca, vogliono dire proprio questo: l'altro che ti sta vicino. Sia la Bibbia che i Vangeli sinottici non indicano un prossimo astratto, ma il tuo prossimo: quello che ti sta vicino, su cui puoi posare la mano. Tommaso non crede che Gesù sia tornato: vuole prima vederlo e toccarlo (Giovanni 20.25).

La vicinanza è sempre stata fondamentale. Per questo l'avvicinamento era protetto da riti quasi sacri: il passaggio dal «lei» al «tu», quello dalla stretta di mano all'abbraccio. Spesso gli immigrati ci fanno paura perché, parlando male la nostra lingua, danno subito del tu: sembrano invadenti, vengono troppo vicino.

Col XXI secolo la lontananza e i rapporti mediati dalla tecnica prendono il sopravvento: così la ricerca di intimità si riaffaccia in forme contorte. Il bisogno di vicinanza, represso, si traveste di sessualità, o di altri impulsi formalmente permessi.

Cristo non ha modificato il comandamento ebraico: ma ha legato Dio e il prossimo, rendendo assoluto anche l'amore per lui. L'Antico Testamento riguardava i fedeli di Yahweh, non gli altri popoli. La novità del cristianesimo, generosissima ma astratta, è trasformare in prossimo anche l'abitante più lontano della Terra. L'amore gli è comunque dovuto: ecco la radice antica di idee moderne come i diritti universali dell'uomo o l'affirmative action. Il Vangelo di Luca sa di non dire una cosa incomprensibile, quando traduce in greco (cioè snazionalizza) la verità ebraica: già da sette-ottocento anni, l'Odissea esprimeva qualcosa di simile (VI, 207-8). «Vengono tutti da Zeus - cioè, per i Greci, dal corrispondente di Dio Padre - gli ospiti e i poveri. E un dono, anche piccolo, è caro» aveva detto Nausicaa, antenata di Maria Maddalena per sensibilità e dolcezza. Nell'Odissea «dono» è *dòsis*. La radice indoeuropea *do-* significa dare ma anche prendere: indica sia l'universalità sia l'equilibrio del rapporto tra prossimi. Non è dunque un caso che, nelle lingue europee, «dose» significhi ancor oggi «giusta quantità».

Donando al prossimo, amando il prossimo, noi rendiamo il dovuto anche a Dio. L'uomo giusto porta ogni giorno offerte a Dio e al prossimo. Per millenni il mondo ebraico-cristiano si è retto su questi due pilastri. Questo mondo ha conquistato il resto del mondo con la forza delle sue armi e della sua economia: se il risultato non è stato un genocidio globale ma una globalizzazione, questo si deve anche alla forza - immensa e globale - del doppio comandamento.

Ma la società di oggi è laica. Alla fine dell'Ottocento, il grido sconvolgente di Nietzsche si è sparso sulla Terra: «Dio è morto». Anche chi non ama Nietzsche ha dovuto riconoscerlo come profeta: durante il Novecento, nel mondo ebraico-cristiano le persone religiose da maggioranza sono diventate minoranza. E, anche per questa minoranza, la fede è diventata soprattutto un fatto privato, come la scelta di una filosofia, di una convinzione politica, addirittura di un amore.

La società retta da due pilastri non ha avuto più equilibrio da quando uno è crollato. La morte di Dio ha svuotato il cielo. Ma niente resiste al risucchio del vuoto. Lo spazio celeste è stato riempito con l'assunzione dei miracoli della scienza e dell'economia fra le divinità, con l'elevazione alle stelle del

desiderio personale. Troppo spesso si dimentica che desiderare significa proprio questo: smettere (de-) di affidarsi agli astri (sidera), farne a meno, sostituirsi al cielo.

Continuiamo ad aver bisogno di adorare qualcuno, ma il posto di Dio è preso dall'uomo e dalle sue opere. Insieme, sono elevate a modello e scopo per gli altri uomini. L'uomo ideale è trasfigurato, divinizzato. Di conseguenza, non è più un uomo vicino. Non è più una vista: è una visione. Ecco l'origine del culto delle persone famose, delle celebrities. Naturalmente le persone vicine continuano a esistere, ma la loro banale imperfezione le rende più estranee di un tempo.

Non è un caso se, alla fine dell'Ottocento, Freud inventa la psicoanalisi, che si diffonde prepotentemente nel secolo XX. L'isolamento avanza. Le persone più sensibili sono lacerate da una sofferenza cui si assegna il nome di nevrosi. Attraverso la psicoanalisi ricostruiranno un rapporto umano, non con un prossimo ma con un professionista. Il loro bisogno di vicinanza è così violento che crea un eccesso di intimità con lui: questo è chiamato transfert e considerato a sua volta nevrotico. Freud suggerisce tecniche per contenerlo. Fa stendere il paziente su un divano per allontanare il suo sguardo.

Col volgere del secolo XX in secolo XXI cede in modo irrimediabile anche il secondo pilastro del comandamento: l'uomo metropolitano si sente sempre più circondato da estranei. E dunque tempo di pensare al sequel di Nietzsche, e dirci apertamente che è scomparso anche il prossimo. I tempi seguenti alla «morte di Dio» sono stati a volte detti post-teologici o post-religiosi. Per quelli attuali non si è ancora trovato un nome. Una sgradita possibilità sarebbe «postumano».

Capitolo 1. Lontano

La prossimitade e la bontade sono cagioni d'amore generative.

DANTE ALIGHIERI,
Convivio, I, XII.

Viaggi.

Negli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso, prendevo ogni settimana il treno Zurigo-Milano. I Gastarbeiter italiani che lo affollavano, e proseguivano verso Napoli o Lecce, avevano scatoloni e valigie fissati con lo spago. Per loro il prossimo era una presenza scontata. Prima del Gottardo estraevano un cartoccio. Facevano girare pane e salame per lo scompartimento, versando vino scuro. «Vuole favorire?» diceva il capofamiglia, timidamente perché avevo in mano un libro. Proprio come nell'Odissea (III, 69; IV, 60; V, 95), per prima cosa si offre da mangiare. Solo quando l'ospite è sazio gli si possono fare domande. Non diversamente, per Mosè, Aronne e gli anziani, sapere e sapore avevano ancora la radice comune: così, salirono al monte «videro Iddio, e mangiarono e bevvero» (Esodo 24.11). Niente di simile accadeva negli scompartimenti che si fermavano in Svizzera, e neppure in quelli che proseguivano solo fino a Milano, per non parlare della prima classe. In tutti quegli anni - ho compiuto il percorso circa mille volte -, a parte questi emigrati, gli unici a offrirmi qualcosa sono stati due indiani che, alla sosta di Arth-Goldau, mi obbligarono a un pasto di asiatiche patate.

Quei passeggeri arcaici sono scomparsi, come la locomotiva a vapore. Oggi chi sale sul treno non ha prossimo nel senso più letterale: sente ancora che gli uomini vivono di affetto, ma sa solo dimostrarlo a qualcuno lontano, gridando nel cellulare e disturbando chi è vicino.

A lungo, gli aerei si sono ispirati ai treni per realizzare i

loro interni. Ora, sono i treni che si ispirano agli aerei: offrono quantità crescenti di riviste gratuite, che aiutano a dissimulare l'umanità vera seduta accanto, mostrandone una lucida, piatta e falsa, immagine di umanità-modello per occhi stanchi di realtà. A volte, ne offrono persino in vendita. Le inserzioni spiegano che possiamo comprare ovuli da centri specializzati, fornendo descrizioni e curricula dei genitori biologici: si può scegliere il colore degli occhi, dei capelli, la razza (chiamata con cortesia *ethnic background*, origine etnica), il livello accademico. Per poche decine di migliaia di dollari si acquista una nuova vita: è inclusa una garanzia di fertilità. Ma anche la sicurezza che l'embrione, che sarà un figlio, è una voce di catalogo, astratta e lontana: non è un prossimo.

Per guadagnare spazio, le ferrovie hanno abolito gli scompartimenti nei quali si formava complicità. Stanno per offrirci schermi individuali, che rinchiudono ognuno nel proprio posto senza sprecare centimetri con pareti. Forse perderemo, come in aereo, gli sguardi dal finestrino: gli schermi richiedono una certa oscurità. Ma le ferrovie forniranno, a quel punto, quello che il viaggiatore sempre più chiede: un modo per evitare il contatto degli sguardi. Questo sembra infatti uno dei motivi per cui chi viaggia in aereo passa alla classe superiore, moltiplicando anche dieci volte il costo del volo: lo dicono oggi complesse ricerche di mercato, riscoprendo la fatica dello sguardo descritta da Freud un secolo fa.

È poco utile che le città, per ricreare vita comune, distribuiscano panchine nelle vie pedonali: tanti vi si siedono, ma non formano un gruppo. Come in treno, come in aereo, restano individui che parlano nel proprio cellulare o ascoltano il proprio auricolare.

Mezzi di comunicazione.

Nel 1949 George Orwell pubblicò *1984*: dagli schermi il Grande Fratello - l'autorità onnipotente - entrava nelle vite private. Nel 1953, *Fahrenheit 451* di Ray Bradbury descrisse una società in cui i libri erano vietati: le persone vivevano

circondare da schermi e li chiamavano «la mia famiglia». In entrambi i racconti, il cittadino non notava più quando il potere eliminava i vicini: vicino era, ormai, solo lo schermo.

Furono due libri di straordinario successo. La gente correva preoccupata a comprarli: se è stata scritta prima della nostra storia, questa non può essere la nostra storia ma solo un romanzo, pensava per scaramanzia. A loro volta, proprio le grandi vendite confermavano che erano solo due racconti, due best seller. Ma nella seconda metà del secolo XX molto di quel che era solo verosimile è diventato vero. Ora, è la nostra storia.

Lo schermo era nato per avvicinare le persone. Ma ai congressi, dove l'oratore e il pubblico potrebbero ancora esser vicini, ha assunto una funzione opposta. La spettacolarizzazione degli eventi culturali richiede luci puntate verso il palco, dove il conferenziere è circondato da monitor che gli rimandano la sua immagine. Non deve chiedersi: sono in rapporto con chi mi ascolta? Deve dirsi: mi piaccio così? Da quando è salito sul podio si è trasformato in modello. E un modello deve essere ammirato, non entrare in relazione. E un amante intransitivo: ci si aspetta che ami se stesso, ma in modo diverso da quanto prescriveva il comandamento. La vergogna del narcisismo - che accomunava gran parte delle culture tradizionali - si è sbriciolata sotto le spallate del mercato, che vende il superfluo solleticando autocompiacimento. Così, il pronome «io» (inglese: I) si è trasformato in prefisso di prodotti di successo: iPod, iBook. La parola «egoista», che era un'offesa, in un profumo alla moda (Egoiste), mentre un altro si chiama Envy me (invidiami), perché l'invidia è diventata qualità.

La pubblicità stradale creava - non sorridiamo - un tenue legame tra quelli che la leggevano. Ora, già li suddivide in piccoli gruppi: come la televisione, che è passata dalla trasmissione ampia, indirizzata a tutti (broadcasting), a quella ristretta (narrow-casting), suddivisa in pacchetti, da vendere a tipologie di utenti diverse. Un sensore riconosce il canale che il guidatore sta ascoltando e adatta l'annuncio al suo «profilo» di consumatore. È una radio alternativa? Cambia il pannello e offre prodotti biologici. E musica classica? Reclamizza camicie di taglio tradizionale. Ma sta per arrivare in autostrada il cartello definitivamente individualizzato. Riconosce l'auto: dalla banca dati, ritrova il nome del proprietario e gli fa

l'occholino: «Bravo, Carlo Rossi. Hai fatto bene a comprare la XY. Ma se vuoi l'ultimo modello, c'è un'offerta speciale...» Con un limitato aumento di costi c'è un forte aumento di efficacia. Il messaggio è concentrato e personale. Il consumatore è inaspettatamente lusingato, ma definitivamente solo. Come il display del cellulare, come lo schermo del computer portatile, anche il cartellone pubblicitario ha imparato a seguirci: insieme, sono «la nostra famiglia».

Tradizionalmente, agli occhi era affidato il compito di identificare il prossimo. Il negoziante li alzava fino al cliente. Riconoscendolo sorrideva, accettava un assegno o gli faceva credito. Oggi, col biglietto da 500 euro potremmo salvare dalla fame intere famiglie africane, ma patirla noi perché non possiamo comprare un panino. La cassiera fa segno di no; oppure, invece di alzare la vista, l'abbassa verso la macchinetta. L'incontro del suo sguardo col lettore automatico di banconote ha sostituito quello con gli occhi del prossimo.

Ai giovani del dopoguerra è stato restituito senso sociale, e rispetto per la cultura, anche attraverso una critica ironica del muscoloso maschilismo fascista. In Italia, si leggevano libri come Fontamara di Silone e si vedevano pellicole come Il federale di Salce. Il fanatico fascista di questo film viveva dei suoi muscoli: scatto, salto nel fuoco, corsa. Niente cultura, niente psiche, niente senso. Niente senso ? Il graduato della milizia fascista Primo Arcovazzi aveva ancora un prossimo, per quanto contorto dall'ideologia. Era convinto di essere un mattone nella costruzione di un'Italia che, se tutti fossero stati come lui, sarebbe stata migliore. In questo modo trascendeva se stesso. Gran parte dei neo-ciclopi che frequentano le palestre del XXI secolo, invece, non ha alcuno scopo a cui dedicare la sua forza, alcun senso ulteriore. Non si fonderanno in un gruppo, lo fanno solo per sé. Pompano il muscolo per farlo guardare, o per ammirarlo allo specchio: per diventare uomo-bicipite.

Siamo entrati in una dimensione umana senza precedenti. La distanza di Primo Arcovazzi da un attivista di sinistra della sua generazione - o da un lanzicheneco di secoli addietro - era ancora misurabile: quella tra lui e il nuovo muscoloso è incommensurabile.

Nelle civiltà più antiche e più semplici l'uomo non riusciva

a contenere in sé il mistero della psiche. Così lo proiettava sull'ambiente circostante, soprattutto sulla natura: il sole ma anche la fonte, l'albero ma anche il vento erano personificati e considerati magici. Questo stadio è chiamato animismo. Poi, l'istituzionalizzazione della religione, soprattutto del cristianesimo, richiese che le forze psichiche determinanti - il «sacro» - fossero proiettate solo in alto e sottoposte a interpretazioni meno flessibili: fu lo stadio teologico. Con la «morte di Dio», neppure questo è più stato possibile. Già nel XIX secolo, e in buona parte del XX, gli uomini proiettarono il baricentro della psiche sulle masse (che divennero il « nuovo sacro»), costruendo utopie sociali sempre più rigide. Col XXI, anche queste sono state messe in liquidazione. Il vuoto, il freddo, i problemi interiori non possono più essere espulsi fuori dalla personalità e dal corpo. Ciò crea ingorghi psicologici prima sconosciuti: nella loro perversione, anche le violenze di branco tentano inconsciamente di rompere quell'imprigionamento. L'utopia è solo individuale: nutre la mente di istruzione elitaria e realtà virtuale, il fisico di salutismo e chirurgia estetica. La superficie dell'uomo - letteralmente: la sua pelle - è diventata la superficie del mondo.

Prossimità e istinto.

Dopo la morte di Dio, la morte del prossimo è la scomparsa della seconda relazione fondamentale dell'uomo. L'uomo cade in una fondamentale solitudine. È un orfano senza precedenti nella storia. Lo è in senso verticale - è morto il suo Genitore Celeste - ma anche in senso orizzontale: è morto chi gli stava vicino. È orfano dovunque volti lo sguardo. Circolarmente, questa è la conseguenza ma anche la causa del rifiutare gli occhi degli altri: in ogni società, guardare i morti causa turbamento.

La morte di Dio contraddice un bisogno presente nella cultura degli uomini. La morte del prossimo, invece, lascia senza risposta un bisogno ancor più essenziale: una necessità non soltanto della cultura, come la religione, ma anche della

natura, biologica. Il comandamento riguardante Dio era più complicato: amalo -prescriveva - con cuore, anima, forza, mente. Quello rivolto al prossimo era più semplice, perché è presente fin dallo stadio animale: già ami te stesso - ricordava -, fai lo stesso con lui. L'uomo - dicono la zoologia, l'etologia umana, la sociologia, l'antropologia e persino le neuroscienze - è un essere sociale. Gli altri uomini gli sono sempre stati necessari, in ogni senso. Oggi la loro funzione può essere in gran parte sostituita da macchine (per esempio il computer) . Ma quel che non può essere sostituito è la presenza umana: la lontananza degli altri causa una privazione che è un vero danno psichico. L'uomo solo incontra la depressione; e, a circolo vizioso, l'uomo depresso è un uomo cui mancano la forza e la spinta per andare incontro al prossimo.

L'essere umano è dotato per nascita della capacità di imitare. In natura, all'interno di piccoli gruppi, guardare gli altri è la sua principale fonte di apprendimento. Konrad Lorenz e l'etologia umana hanno osservato che gli istinti sociali sopravvivono senza difficoltà in zone poco popolate: alle persone nuove si riservano curiosità e ospitalità. Ma, nelle grandi città, quegli istinti sono permanentemente sconvolti.

Nell'antichità, solo Roma superava nel mondo il milione di abitanti, e nel 1820 solo Londra. La maggior parte degli esseri umani conosceva soltanto 200 o 300 persone nella propria vita. Nel 1900 le città abitate da più di un milione di persone erano 11, nel 2000 quasi 400, nel 2015 saranno 550. Anche dove non cresce la popolazione, crescono le fonti di rumore, causando un «sovraffollamento» di stimoli. Appena arriva la corrente elettrica in un villaggio, il piccolo spazio che per millenni era stato sufficiente a separare le capanne non basta più: ogni individuo che usa televisione, stereo, elettrodomestici produce più rumori della famiglia di dieci persone che non li aveva.

Dal 2007 più di metà della popolazione del globo vive in città, soprattutto in megalopoli composte da decine di milioni di abitanti. L'alienazione non è più una caratteristica dello sfruttamento industriale ottocentesco, né una nevrosi urbana dell'occidentale novecentesco: ha inghiottito i miliardi umani del Terzo mondo. Un cittadino può vedere, in ogni giornata, decine di migliaia di volti sconosciuti. Le persone che vede non

sono modelli, perché sono troppe e perché non si distinguono tra loro. Per il suo istinto di imitazione, è proprio vero che nella folla si è soli. Il modello naturale è sparito per sempre. L'alienazione non è più una patologia: di fronte all'inondazione permanente, evitare gli altri è diventato una condizione per sopravvivere.

Ognuno rientra a casa disorientato dall'incontro con infinite nuove persone che, contrariamente a quel che cerca l'istinto, non gli offrono conoscenza, perché mancano sia il tempo sia la possibilità di conoscere. Quando accende la televisione può incontrarne altre migliaia in pochi attimi, e ancor meno reali. Dobbiamo dargli torto se qui, finalmente, girando i canali, cerca e trova qualche viso noto, di cui ha disperato bisogno e che, a quel punto, si illude di amare ? Quelle figure che gli vengono proposte, le celebrities, sono però piatte e fredde: non lo osservano come i compagni di viaggio in uno scompartimento, ma come i compagni di destino di Orwell e Bradbury. Restano, in ogni senso, lontane e possono solo ispirare lontana idolatria o invidia. Imitarle è tanto patetico quanto impossibile.

Per il pubblico è diventato più difficile dire perché una celebrity è tale. Un giorno è «apparsa» sui media, ha «bucato lo schermo». Spesso, dietro a quest'immagine sta effettivamente una personalità non comune. Ma degli ideali di un tempo - Gandhi o Winston Churchill, Isadora Duncan o Picasso - si sapeva dire perché erano noti. Oggi, invece, la fama sembra conseguenza dell'essere celebrity, ma anche, circolarmente, sua causa. Le celebrities sono prima di tutto espressioni esagerate di se stesse, soprattutto della propria quasi digitale bellezza, lontana e intransitiva. Picasso aveva prodotto dipinti nuovi, Gandhi una nazione nuova. Le celebrities producono la propria fama: come il neo-ciclope, sono fini a se stesse. . In natura l'uomo reagisce a un'ombra con paura e interesse insieme: può indicare la presenza di un animale o di un altro uomo. Le immagini della televisione o del computer sono più realistiche di un'ombra, ma meno vere come presenze. Ci abituiamo, così, a reprimere continuamente sia l'allarme sia la curiosità che, al primo impatto, ci hanno causato: tanto I non sono reali. Ma la repressione permanente costa energia e irrigidisce, è un'artrite della psiche. L'abitudine a incontrare immagini non vere rende

normale non provare sentimenti davanti a vere figure nuove. A questo punto, quando scendiamo in strada siamo assuefatti a considerare tutto una recita commerciale: così, anche le persone reali sono costrette ad alzare continuamente il tono per farsi sentire. Il mendicante tradizionale - appartato e dignitoso, che regge una ciotola con una richiesta implicita - è diventato invisibile. Anche a lui si richiede l'esagerazione espressiva. Nella sua orrida provocazione erotica a rovescio, il mendicante postmoderno deve esprimere l'altra faccia del sesso esplicito e senza preliminari. Per ore in ginocchio, al centro del marciapiede, spacca un denso flusso di folla, reggendo un grande cartello: «Aiuto, ho fame». Gli estremi si toccano. Sullo stesso marciapiede elegante passano le modelle, e anche le modelle hanno fame. Spesso, la loro vita alimentare e sessuale è sconvolta. Dovrebbero essere, appunto, «modello». Ma il loro corpo urla una solitudine in cui nessuno vorrebbe trovarsi. Nelle sfilate, la posa, il passo, lo sguardo alteri e lontani non sottintendono, malgrado l'esposizione intima, un invito all'amore, ma proprio il suo contrario: una condizione irraggiungibile.

L'ansia è stato d'allarme per qualcosa che esce dall'ordinario: un simile non abbastanza simile, strano, straniero. Ma, vivendo nelle metropoli e nella società postmoderna, quest'ansia diventa permanente. Un fatto che non rimane senza conseguenze.

I travolgenti cambiamenti sociali e tecnologici della fine secolo XX sono passati alla storia come «rivoluzione informatica». Gli Stati Uniti hanno conosciuto un aumento di prosperità e una diminuzione di criminalità con pochi precedenti nella storia. Ma, proprio in quel periodo, per l'altrettanto rapido lacerarsi dei rapporti umani e per la sguaiata obesità della cronaca nera, l'americano medio era convinto che la situazione economica stesse peggiorando e la criminalità crescendo. È una falsa percezione che si ripete in ogni angolo dell'Occidente, associata a trasformazione della fiducia nel prossimo in diffidenza.

Lo Home Office inglese rileva che, in un decennio, i furti in abitazioni private sono calati del 59 per cento, ma il 65 per cento della pubblica opinione crede che siano in aumento,

incoraggiato anche dalla potente pubblicità che vende una nuova generazione di impianti d'allarme.

In 15 anni gli appartamenti disponibili a Monaco di Baviera aumentano del 20 per cento, mentre la popolazione cala del 7 per cento: eppure, proprio in quel periodo il mercato delle abitazioni non soddisfa più i bisogni e il pubblico dibatte la «miseria abitativa». Si vuole stare da soli: continua a crescere la domanda di distanza.

Silenziosamente, col tempo, la diffidenza trabocca dagli impegni di lavoro e infiltra anche spazi privati. Non perché gli uomini siano necessariamente più malevoli, ma perché nuove istituzioni legali, compagnie assicurative e altro, traggono il proprio sostentamento dalle rivalità. Negli Stati Uniti, ma presto anche in Europa, la continua crescita delle cause civili con richieste di danni ha avvelenato un filo portante del tessuto sociale: il vicinato. Nel vicinato, i bambini si facevano visita per pomeriggi interi, anche senza chiedere permesso. Oggi, però, se un bambino rompe involontariamente le ceramiche a casa del vicino questo può incaricare un avvocato di mandare l'elenco dei danni ai genitori. Andar a trovare quello che abita accanto diventa un po' più difficile. Per la prima volta nella storia del prossimo, ci si chiede se non è rischioso.

La tecnologia ha portato la musica a tutti, in qualunque momento e luogo, a basso costo, con riproduzioni di ottima qualità. Da sempre, si crede che la musica ingentilisca l'animo; anche quella più violenta è considerata occasione per far socializzare i giovani e sottrarli ad attività disoneste. Ma gli apparecchi individuali hanno anche creato una condizione nuova, il *sounding out*. Basta provvedersi di auricolari per esportare anche fuori di casa il piacevole autismo digitale cui ci hanno abituati i riproduttori di musica domestici.

Quando mise al mondo il primo walkman, Akio Morita ne temeva già l'abuso e impose che ci fossero gli attacchi non per una, ma per due cuffie. Neppure il mitico capo e fondatore della Sony, però, poteva qualcosa contro l'invincibile mercato della distanza, che sta comprando il mondo. Il walkman è rimasto individuale: prodotto dall'individualismo mercantile, ha riprodotto individualismo musicale. Senza acquistare una

costosissima casa circondata da giardino, è sufficiente premere il pulsante dell'iPod per rendere il vicino lontano. Fare movimento non è più giocare al pallone coi figli o fare un giro in bicicletta fra fidanzati: sono centurie che corrono nel parco isolate, praticando ascolto solitario.

Il comportamento sociale non è solo un'invenzione della civiltà. Le sue forme elementari sono prosecuzione di un istinto già presente negli animali. La scimmia che ha imparato ad azionare un comando per raggiungere una banana rinuncia al frutto se si accorge che muovere quella leva provoca sofferenza a un'altra scimmia. Naturalmente, questo secondo quadrumane dev'essere vero, vicino e visibile: deve, sotto ogni aspetto, essere il prossimo.

Le neuroscienze hanno offerto conferme ad argomenti che rischierebbero di restare astratti. Nelle grandi scimmie, nell'uomo che ne è parente, sono stati scoperti i «neuroni specchio». È normale che, compiendo un gesto, si attivino nel cervello i neuroni corrispondenti. I «neuroni specchio», però, hanno un comportamento particolare. Per entrare in funzione non richiedono un'attività del soggetto: basta che i sensi (in genere la vista, che è quello più sviluppato) percepiscano un vicino che compie quell'attività. Così, se il vicino mangia un frutto, la scimmia inizia a salivare e a muovere impercettibilmente le mascelle anche se non lo sta masticando lei. Ma anche se il vicino si contorce e grida per una ferita, il soggetto può aggrottare il viso, come se stesse soffrendo a sua volta: nel frattempo i suoi neuroni rifletteranno, come uno «specchio», quelle esperienze, che non sta compiendo ma con cui è entrato in risonanza. Del resto, il fatturato della pornografia si giustifica in buona parte proprio con questo: vedere altri individui impegnati in attività sessuali risveglia una certa eccitazione sessuale.

Sia per la zoologia che per le neuroscienze, una base della solidarietà - dunque dei comandamenti religiosi e delle utopie sociali - non nasce con l'evoluzione dall'animale all'uomo: esiste già nell'istinto.

Negli anni Venti Plenty Coups, uno degli ultimi grandi capi indiani, dettò nelle memorie la morte spirituale della sua gente: «Quando i bisonti scomparvero i cuori del mio popolo

caddero a terra, ed essi non poterono più rialzarli. Dopo di ciò, non accadde niente». Un altro capo confermava: «Non successe più niente. Abbiamo soltanto vissuto. [...] Non c'è più niente da raccontare». Gli avvenimenti e i racconti scomparvero, insieme. La vita del popolo continuò solo nelle statistiche ufficiali.

I Crows ricevettero abbastanza aiuti dal governo americano per sopravvivere. Ma, confinati passivamente nelle riserve, le loro mani non cacciavano più bisonti né costruivano accampamenti; e i loro cuori si spegnevano come un fuoco che non viene più alimentato. Gli individui erano vivi, ma la tribù era morta. Variando l'economia e la tecnica, cambiarono le relazioni - la prossimità tribale - che legavano gli uomini tra loro e al mondo circostante. Le mani non toccavano più il bisonte, che la natura aveva assegnato loro come prossimo, tanto che molta parte dei loro riti lo riguardavano. La loro società semplice si disfece, come stoffa che si separa in fili isolati, senza trama. La cultura scomparve senza che niente la sostituisse e il vuoto venne riempito dalla depressione. Le tribù indiane internate in riserve hanno conosciuto alcolismo, criminalità, suicidi prima praticamente inesistenti. Così, gruppi umani considerati «arretrati» furono invece i primi a sperimentare la condizione postmoderna.

Nelle comunità semplici, le sensazioni rimangono stabili. Ma quando la società e la tecnica diventano più complesse, il tatto può non dire più niente. Impugnando un bastone posso sentire se tocco leggermente il mio vicino o lo percuoto, facendogli male. Ma se impugno i comandi di un aereo posso bombardare masse di cittadini senza avvertire niente della loro sofferenza. Il senso etico «naturale» può corrispondere a una percezione addirittura tattile di bene o male fatto a un vicino, la cui gioia o sofferenza si avverte immediatamente. Con l'interposizione della tecnica (la distanza, anche letterale, data dal volo aereo e dai sistemi di bombardamento) la sensazione fisica e la compassione istintiva non sono più coordinate.

Per quanto posseduto da un barbaro impulso di distruzione, l'Achille dell'Iliade, come la maggior parte dei guerrieri della storia, compiva delle scelte morali: la spada stava nella sua mano. Il militare di oggi, invece, è diventato lui l'appendice di

una macchina. La barra della morale è posta sempre più in alto, perché richiede un pensiero sempre più astratto, complesso, subordinato a informazioni tecniche quasi inaccessibili. Una percentuale sempre crescente della popolazione - non solo dei soldati - rimane al disotto dell'asticella: diventa maggioranza non necessariamente immorale, ma amorale.

In queste condizioni, avvertiamo un vuoto. Ci si illude di riempirlo tornando agli antichi sentimenti di solidarietà, di cui si sente nostalgia. Ma la risposta a questo naturale bisogno arriva spesso preconfezionata dal mercato innaturale delle emozioni: è, per esempio, il sentimentalismo del dolore-spettacolo, il genere televisivo detto pity-show. Questo intrattenimento vorrebbe sprigionare compassione, riavvicinando quel prossimo che è scivolato lontano. Non può perché l'emozione piagnona è prodotta dall'esterno, mentre la compassione, come dice la parola, nasce dal didentro. Il buon samaritano non si ferma ad assistere la vittima di una rapina perché ha ascoltato una predica o una richiesta d'aiuto, ma perché la vede e prova - senza comunicare con nessuno - un sentimento di compassione (Luca 10.33). Quasi tutte le iniziative mediatiche che offrono qualche idilliaco ritorno al passato (per esempio, le teleprediche) propongono un falso. Non solo perché, di solito, quel passato non è mai esistito, ma perché ciò di cui si sente nostalgia è un evento interiore: e solo un approfondimento interiore potrebbe restituirlo.

La tecnica e l'economia perfezionano il prodotto, ma i loro procedimenti separano gli uomini contribuendo all'isolamento e alla privazione sensoriale. Un impianto stereofonico può offrirci a casa un suono più perfetto dell'orchestra: elimina infatti anche quel cigolio lontano, quel leggerissimo colpo di tosse in fondo all'auditorio. Ma non sostituisce completamente l'emozione comune della serata musicale: forse un giorno le neuroscienze potranno provare quali neuroni si attivano in presenza dei concertisti, ma non ascoltando l'apparecchio stereo da soli.

Forse l'uomo, oltre che animale sociale, è divenuto un essere culturale così complesso che ha bisogno di vivere le esperienze più intense rimanendo immerso in tale complessità.

Essa riepiloga il lavoro con cui la storia umana è arrivata a quell'evento: nel nostro caso, gli spettatori devono riservare in anticipo quella serata e trovarsi nello stesso luogo con un gruppo di musicisti, che l'hanno preparata con anticipo ancora maggiore. Naturalmente, sarebbe molto più pratico sdraiarsi sul divano e, qualunque sia l'ora, inserire un cd con le esecuzioni più perfette degli ultimi decenni. Ma manca qualcosa. Questo qualcosa è la storia umana. E la storia umana è anche l'ininterrotta serie di incontri e di imperfezioni che l'auditorio conserva e il cd cancella, consegnandoci un pezzo musicale astorico.

Non è solo la persona ineducata che non apprezza facilmente la Gioconda o la Quinta Sinfonia di Beethoven. Anche quella colta rischia di non goderne se le appaiono improvvisamente, premendo un tasto, senza preparazione, decontestualizzate. La tecnica rende accessibile in forma sempre più perfetta il testo, ma sempre più isolato dal contesto: non solo l'uomo, anche il contesto umano, fitto di emozioni collaterali, è sempre meno prossimo. L'isolamento dell'umano dall'umano rende problematica anche l'arte.

Con la perdita del contesto scompare la comunità in cui originariamente l'arte veniva dispiegata (l'emozione del teatro greco, recitato per tutta la città; l'arte sacra, fruita in riti collettivi). Godere di un capolavoro significa anche partecipare a un lavoro che raggiunge un vertice. Ma dei capolavori teatrali o musicali la televisione può offrire una riproduzione perfetta: il lavoro è invisibile. Orchestrali e registi sono lettere alfabetiche sullo schermo.

Il problema, affrontato da Benjamin, dell'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica illimitata non è solo l'inflazione data da questa riproducibilità, ma la sua definitiva decontestualizzazione, la sua profanizzazione, la sua solitudine. L'arte non è affatto morta. La forma artistica è dappertutto: ma può non esser più prossima a niente.

Alienazione.

L'alienazione è una regina dei secoli passati. Pochi concetti

sono così significativi, e anche così svuotati dall'inflazione. Passando dall'ottimismo di Rousseau all'idealismo di Hegel, al materialismo di Marx, alle filosofie esistenzialiste, l'alienazione ha lasciato in noi una confusa memoria. Sembra un'idea poco attuale, che si riferiva a una perdita d'identità, di ruolo, di senso della vita conseguenti allo sfruttamento o all'anonimato.

In realtà dell'alienazione si parla meno perché è ovunque. Non è più solo nella struttura produttiva, ma in quella della società, dove nessuno più è prossimo. Se tutti sono distanti, sono distanti da dove? Non esiste più un punto da cui si sono allontanati.

L'alienazione dagli altri e quella dalle cose avanzano di pari passo e si alimentano circolarmente. L'operaio di Marx era alienato perché né era padrone dell'oggetto che produceva, né conosceva il mondo dell'oggetto, ma solo una piccola parte ripetitiva della produzione. Oggi lo è anche il capitalista.

La Enron ha prodotto scandali anche perché i suoi capi non producevano, propriamente, nulla. Si occupavano di contratti, comprando, vendendo, amministrando. Finanziando, promuovendo, espandendo il settore energetico. Essendo più lontani dal lavoro umano, si è più lontani dal rispetto per gli uomini. Questo porta a esser più tentati dalla speculazione. Man mano che, grazie alle tecniche, il guadagno illecito si avvicina, mentre le vittime diventano lontane e virtuali, si è più tentati anche dal crimine. Quando le lettere arrivavano su carta, molte potevano essere invasive e inutili, ma quasi nessuna nascondeva una truffa: non tanto perché in altri tempi si fosse più onesti, ma perché era più impegnativo inviarle e più facile risalire al mittente. Da quando riceviamo le e-mail, non solo la maggioranza dei messaggi giunge non richiesta: gran parte della corrispondenza (per molti ormai il 30-40 per cento) è una frode vera e propria. Chi la invia anche se abita nella stessa città è lontanissimo, praticamente irraggiungibile.

In Italia un inefficiente monopolio dei telefoni è stato sostituito dall'agile struttura dell'impresa privata. Tuttavia, si leggeva sui giornali fino a poco tempo fa, paradossalmente per un'impresa agile, tra l'imprenditore al comando e la Telecom da lui amministrata ci possono essere sette passaggi: sette aziende, una interna all'altra, e solo l'ultima è quella dei telefoni. Questi passaggi si chiamano «catena di comando»: le

sette aziende non sono contenitori produttivi, bensì legali, uno dentro l'altro fino al settimo, arrivato al quale anche Dio si fermò. Ma, in questo modo, l'attività umana che conta e gli uomini che la esercitano sono all'altro capo della catena: perduti irrimediabilmente come prossimo, immensamente lontani. La grande azienda moderna, del resto, dedica parte notevole della propria attività a servizi di protezione, scudi interni ed esterni più stratificati di quello di Achille, che proteggono la segretezza dei programmi e la buona reputazione, scavano trincee, lanciano campagne e contrattacchi: così il suo linguaggio si è irreversibilmente militarizzato.

Qualcuno potrebbe obiettare che stiamo parlando di servizi, mentre quando si producono oggetti è diverso. Un tempo, l'imprenditore era fiero dell'oggetto prodotto, e spesso lo era anche l'operaio, persino quando questo era indirizzato a una categoria di ricchi viziati: il lavoratore sottolineava che era un saldatore della Ferrari, non di lamiere senza storia. Oggi l'industria automobilistica con sede in Europa sta diventando assemblaggio, in un luogo del Terzo mondo, di motori e corpi prodotti in altri luoghi del Terzo mondo. Questo non significa solo che è stato cancellato gran parte del mondo operaio europeo. Vuol dire anche che l'imprenditore dell'automobile conosce i suoi prodotti principalmente attraverso grafici offerti dai computer, proprio come quello delle telecomunicazioni potrebbe non saper più come è fatto un telefono: la sua giornata è inghiottita da avvocati, commercialisti, notai e politici che lo aiutano ad aprire e chiudere le sette scatole.

Anche l'imprenditore è alienato. E più non sente amore per l'oggetto prodotto perché la sua vera attività non è più produzione di oggetti. Cosa amerà, visto che anche l'imprenditore è uomo e ha bisogno di amare ?

La risposta è troppo facile, e troppo facilmente sarcastica: i soldi. Certo, anche quello dei secoli scorsi li amava: che imprenditore sarebbe stato, altrimenti? Ma era anche fiero di produrre un oggetto migliore del rivale, e il suo sentimento era transitivo: quando in strada vedeva una famiglia su una «sua» automobile, in ufficio una persona col «suo» telefono, un poco di quella fierezza si trasferiva sugli utenti del prodotto. Era calcolatore, ma cercava di guadagnare qualcosa di più del

denaro. Quello di oggi non è necessariamente peggiore. Ma la sua attività crea meno oggetti che si possano carezzare. Difficilmente può tenere sulla scrivania un prototipo della sua produzione. Le cose lo lasciano solo. Non è possibile adorare simulacri a due dimensioni come i grafici o i brevetti. A quali altari si inchinerà? La grande novità non è la virata da una economia di prodotti reali a una finanziaria, ma quella da un imprenditore affezionato al prodotto a uno alienato.

Psicopatia di successo.

A questo punto è inevitabile una domanda: l'imprenditore, sempre più lontano dagli uomini perché sempre più occupato da contratti e battaglie legali, rischia di perdere qualità psicologiche come umanità ed empatia? I nuovi, immensi abusi finanziari - Enron negli Stati Uniti, Parmalat in Italia - potrebbero essere, a circolo vizioso, tanto conseguenze quanto, una volta che il pubblico si è assuefatto, cause di erosione del rispetto per il prossimo ?

È nato da poco, ma già giganteggia un nuovo settore di psicologia aziendale: la corporate psychopathy (psicopatia aziendale). Negli scandali di fine secolo XX e inizio secolo XXI, infatti, non si sono trovate immoralità occasionali di persone che hanno sbagliato, e possono pentirsi, ma perversioni morali permanenti che, se non fossero state scoperte, sarebbero continuate perché non lasciavano sensi di colpa: è la condizione chiamata psicopatia, considerata difficile da redimere.

Uno dei più noti questionari per identificare i disturbi psicopatici è lo Psychopathy Checklist di Robert Hare. Sotto la spinta della nuova immoralità aziendale, l'autore ne ha prodotto una versione differenziata in due parti. Una prima lista va in cerca del fattore I : mancanza di scrupoli, di responsabilità, di sensi di colpa, tendenza alla menzogna e alla manipolazione, cinismo e così via. Il secondo elenco riguarda il fattore 2: instabilità, comportamenti apertamente devianti, aggressività non controllata.

In Europa gli studi sulla corporate psychopathy sono meno

sviluppati rispetto all'America, ma mostrano tendenze simili. Una ricerca di Belinda Board e Katarina Fritzon, dell'Università del Surrey, ha comparato un gruppo di 39 manager di successo con criminali e pazienti psichiatrici gravi. La loro classificazione finale ha diviso la popolazione esaminata in «psicopatici di successo» e «psicopatici senza successo».

Proviamo a riassumere quello che interessa ai nostri scopi. Tanto secondo gli studi di Hare e Babiak, quanto secondo quelli di Board e Fritzon - effettuati non solo in istituzioni diverse, ma in continenti diversi - la personalità del manager brillante ha non pochi elementi in comune con quella dello psicopatico. Le caratteristiche antisociali, però, sono presenti in quantità diverse e si manifestano meno direttamente. Il fattore I di Hare, che corrisponde a un'immoralità non visibile, quindi particolarmente pericolosa, è presente sia nei manager sia negli psicopatici criminali. Il fattore 2, invece, si ritrova solo nei criminali tradizionali. E, in un certo senso, meno sorprendente e meno pericoloso, perché scontato e visibile.

I soggetti che, nella classificazione di Hare, possiedono solo il fattore I, secondo l'Università del Surrey sono «psicopatici di successo» e rivestono alte cariche aziendali. Quello che li differenzia dal gruppo dei «senza successo» è l'aggressività. Nei manager essa si manifesta in modo più differenziato e senza fretta: non aggrediscono fisicamente, sottomettono l'«ex-prossimo a un cinismo aziendale».

Il gruppo degli «psicopatici senza successo» si compone invece di criminali classici (sempre secondo lo studio dell'Università del Surrey, che infatti li ha intervistati in carcere). Si tratta di malfattori d'altri tempi i quali, pur disponendo di caratteristiche necessarie come la mancanza di scrupoli, non hanno saputo adattarsi completamente ai nuovi rapporti economici e tecnologici. Hanno infatti ancora bisogno del prossimo: anche se, come richiede il loro temperamento, ne hanno bisogno per aggredirlo.

L'accelerazione imposta alla società dalla rivoluzione informatica e dalla competizione del mercato ha eliminato persone dotate di fedeltà, cautele e scrupoli, favorendo l'emergere di tipi intuitivi, cinici, opportunisti. Questa «selezione culturale» ripropone, nella vita economica quotidiana, una strozzatura attraverso cui un flusso pacifico

diventa un getto aggressivo. Una simile selezione si è già vista in occasione di grandi rivolgimenti politici. Anche le loro accelerazioni hanno favorito le psicopatie: si è imposto chi sapeva cogliere vantaggi immediati, perdendo il senso ultimo dell'azione politica. Lo abbiamo visto sia nei nazionalismi, quando sono scivolati in fascismi, sia nella rivoluzione russa o in quella culturale cinese, sia nel rinazionalizzarsi dei comunismi, per esempio con la disgregazione della Jugoslavia. Ognuna di queste strozzature ha compresso e accelerato la storia. Ogni volta, la compressione ha trattenuto la maggioranza delle personalità equilibrate e liberato un getto di psicopatici.

Gli studi sulla psicopatia aziendale non hanno niente di rivoluzionario. Spesso si limitano ad assemblare dettagli di microstoria che, a loro volta, si connettono alla macrostoria. Un manager poi rivelatosi psicopatico, ad esempio, avrebbe dovuto mettere sull'avviso perché non era andato ai funerali di sua madre. Ma questo, apprendiamo dai libri, è quello che fece anche Stalin. La differenza è che, quando si comportò così, Stalin era già Stalin, mentre un amministratore d'azienda non dovrebbe avere il potere di un tiranno: interpellato in proposito, l'80 per cento dei lettori del sito

Cnn ha risposto che i responsabili aziendali dovrebbero oggi esser sottoposti a test per valutare la presenza di psicopatie. Nei fatti, niente di simile avviene: il risultato è l'esplosione quotidiano di nuovi scandali.

Forse, la lotta finale non sarà - come aveva predetto Ignazio Silone nel suo scritto sui comunisti delusi - uno scontro tra comunisti ed excomunisti, ma tra capitalisti ed ex-capitalisti divenuti psicopatici. All'imprenditore postmoderno si richiedono doti non comuni: eppure non è facile che diventi, per i suoi dipendenti, un mito equivalente agli eroi tradizionali. Come avevano previsto già Lev Tolstoj e John Ruskin, la sua attività lo trasforma facilmente in un cinico senza onore: all'opposto del comandante che mette in salvo i suoi e affonda con la nave, è lui il primo che deve salvarsi.

Del resto, risale a quasi un secolo fa il programma dell'economia moderna, secondo cui il capitalismo-avidità avrebbe finito col rimpiazzare quello classico o fordista. Già

nel 1919, infatti, un giudice americano aveva condannato Henry Ford, che voleva reinvestire gli utili della sua fabbrica di automobili creando nuovi stabilimenti e migliorando la produzione: la storica sentenza diede ragione ai suoi soci fratelli Dodge - più tardi industriali dell'automobile a loro volta - perché, diceva, lo scopo di un'azienda è arricchire i proprietari e non dar lavoro agli operai o prodotti più utili ai consumatori.

Al mondo esistono ancora, nominalmente, diversi paesi anticapitalisti, comunisti e/o persino rivoluzionari; e diversi movimenti anticapitalisti, comunisti e/o rivoluzionari nei paesi capitalisti. Mezzo secolo fa le loro voci minacciavano di morte il capitalismo liberale, anche se proprio in quegli anni i paesi a economia di mercato stavano effettuando la più equa distribuzione di redditi e di servizi della storia umana. Si dava ormai per scontato che sanità e istruzione fossero un diritto universale: quanto alla redistribuzione della ricchezza, persino negli Stati Uniti e con un governo di centro-destra (quello del repubblicano Dwight Eisenhower, già capo delle Forze Armate) le aliquote delle tasse sul reddito personale arrivavano al 90 per cento. Insomma, anche nella patria del capitalismo, in nome degli interessi della società, lo Stato prelevava agli individui più avidamente di ogni capitalista.

Tra allora e oggi, una rivoluzione (alla lettera: un ribaltamento) è avvenuta. Quella tendenza, infatti, si è letteralmente rovesciata. Infiniti «paradisi fiscali» permettono di evitare le tassazioni più alte -che sono comunque diventate, anche nei socialismi scandinavi, infinitamente inferiori -, mentre nell'ultimo grande paese comunista, la Cina, il coefficiente di Gini (che cresce con la concentrazione dei redditi) ha continuato ad aumentare fino a esser doppio di quello di un paese prototipo del capitalismo come il Giappone e si avvicina ormai a quello del Brasile. La ricchezza si sta addensando di nuovo nelle mani dei privilegiati, con una velocità che non ha precedenti nella storia, mentre il progresso economico lascia spesso a lavoratori e classi medie solo le briciole.

Sappiamo che, nella modernità, la distanza tra paesi poveri e ricchi ha continuato ad aumentare. All'inizio della rivoluzione industriale l'Occidente «ricco» aveva in media un reddito pro capite 3-4 volte superiore a quello dei paesi

extraeuropei. Oggi il differenziale è nell'ordine delle centinaia: il reddito pro capite del paese più ricco, la Norvegia, è ormai oltre 500 volte quello del Congo, e quasi 700 volte quello del Burundi.

All'interno di Europa e Nordamerica, però, la prima metà del XX secolo aveva portato non solo un grande progresso tecnico, sanitario e dell'educazione, ma anche una sostanziale diminuzione delle differenze sociali. Intorno agli anni Sessanta la tendenza si è invertita. Oggi negli Stati Uniti l'1 per cento della popolazione dispone di un reddito pari a quello del 55 per cento che sta più in basso. L'aumento della disuguaglianza è così veloce che il solo incremento di reddito di questi privilegiati negli anni dal 2003 al 2005 è stato superiore del 37 per cento al reddito totale del 20 per cento di americani meno ricchi.

Questa è la «rivoluzione mondiale dei ricchi», l'unica che, nelle ultime generazioni, sia avvenuta e rimasta. Al suo interno si resta abbagliati da un'ancor più spettacolare «rivoluzione dei superricchi». Consideriamo il progresso economico negli Stati Uniti fra il 1950 e il 1970, cioè nei decenni in cui questo stravolgimento muoveva i primi, timidi passi. Per ogni dollaro in più guadagnato dal 90 per cento della popolazione, lo 0,01 per cento di super-ricchi già guadagnava 162 dollari in più. Ma tra il 1990 e il 2002 a ogni dollaro in più guadagnato dall'americano normale corrispondono 18 000 dollari in più che vanno in tasca a ogni membro di questa élite. Questo significa non solo che la concentrazione della nuova ricchezza ha accelerato vertiginosamente (in meno di due generazioni è aumentata di oltre 100 volte), ma anche che i nuovi guadagni di questo decimillesimo degli americani sono quasi il doppio dei nuovi guadagni del 90 per cento della popolazione messa assieme.

Nell'ultima generazione, i dipendenti delle aziende americane hanno in generale ottenuto il diritto di chiamare i capi col nome proprio, non preceduto da un titolo e neppure da un «signor» (Hallo, John!: quest'uso equivale a dare del tu in lingue come l'italiano, il francese, il tedesco). E un involontario sarcasmo: ancora nel 1980 il capo (CEO) di un'azienda americana guadagnava mediamente 40 volte lo stipendio dei suoi dipendenti. Ora la differenza ufficiale è già

di centinaia di volte, ma quella reale è ancor maggiore, perché i dati non includono i guadagni sul capitale attribuiti ai manager. Nello stesso paese, nella stessa città, ma anche all'interno dello stesso luogo di lavoro, dove si finge di essersi avvicinati dandosi del tu, la distanza si è fatta sconfinata.

Con maggiore o minor ritardo, il mondo sta seguendo questa tendenza. Le persone ragionevoli si pongono una domanda: se ai vertici delle singole imprese industriali e finanziarie le recenti trasformazioni hanno concentrato una inattesa percentuale di psicopatici, cosa succede al vertice di tutta la società ? Questa punta della macropiramide sociale è infatti la somma dei vertici delle micropiramidi (imprese, gruppi sociali ecc.) che la compongono: anche se l'analisi clinica di tutto lo strato più alto della società non è possibile, è logico supporre che sia un concentrato delle psicopatie accertate alla cima dei settori di cui si compone.

I rivoluzionari cambiamenti, dunque, non consistono solo in rapidissime concentrazioni di ricchezza. L'altra scioccante novità è che nei posti guida si è seduta una immoralità senza precedenti. A denunciarla come psicopatica, questa volta non sono gli anticapitalisti ma alcuni ipercapitalisti.

Se scorrete internet alla voce significativa corporate psychopathy, troverete pagine e pagine e pagine che elencano libri e articoli su questa nuova criminalità: non provengono, però, da editori o movimenti di sinistra e tantomeno da Chiese, per cui le sorti del prossimo non paiono di attualità, ma da pubblicazioni specializzate nella gestione aziendale. Da quando la res publica è diventata res privata, a scrivere di queste cose sono, come abbiamo visto, le esperte di psicologia criminale dell'Università del Surrey. O il dottor Paul Babiak, psicologo dell'industria newyorkese (che, inevitabilmente, dalle industrie trae il suo reddito). Il più celebre è il citato Robert Hare, professor emeritus all'Università della British Columbia, a lungo consulente di organizzazioni sovversive come l'Fbi, che espone le sue teorie in laboratori rivoluzionari come i congressi della polizia canadese. La critica alla nuova disumanità del capitalismo postindustriale è divenuta una specializzazione della società capitalista post-industriale.

Ancora mezzi di comunicazione.

Un tempo il teatro, per sopravvivere, cercò di collaborare col cinema. Finì, comunque, schiacciato nell'angolo dal cinema. Ora, il cinema è assediato dal videogame. Anche il cinema ha cercato qualche compromesso, ma viene ugualmente sconfitto. Col XXI secolo le classifiche dell'«industria dello spettacolo» vedono ormai in testa i videogiochi. Il secondo posto per fatturato è quello della musica e il cinema è solo terzo. Un nuovo mezzo, di minor valore intrinseco, scaccia quello migliore, come nella circolazione monetaria, dove i biglietti di carta fanno sparire le monete di metallo pregiato: queste conservano corso legale, ma non circolano quasi più.

Fino al 2006 i personaggi virtuali (quelli dei cartoni animati e, appunto, dei videogiochi) imitavano le persone reali: si dava per scontato che questo li rendesse più attraenti. Nel 2006 ha debuttato il film 300: per quest'infima rievocazione dello scontro tra i Persiani e gli Spartani di Leonida, trecento comparse di Hollywood sono state, per la prima volta, truccate il più «realisticamente» possibile da videogame.

Nel teatro, l'attore rideva e piangeva trasmettendo commozione, proprio perché era prossimo. Aristotele ha detto che l'essenza del teatro è mimesi. Mimesi può esser tradotto con «imitazione» o anche con «rispecchiamento»: per millenni, senza saperlo, il teatro ha utilizzato il funzionamento dei neuroni specchio. Non solo la tragedia imita la realtà, ma gli spettatori rispecchiano e ricreano (il teatro è anche ricreazione) la commozione, facendo il verso agli attori e imitandosi a vicenda. Chi ride imita chi ride: in gruppo, si ride anche per una battuta in una lingua incomprensibile. Anche il pianto è contagioso. Il teatro commuove per prossimità.

Il cinema mobilita le percezioni degli spettatori in modo più completo, ma si rivolge a loro più individualmente. Così, infonde distacco fra l'uno e l'altro. Molti escono comunque dalla sala affondando nelle tasche il fazzoletto: malgrado sia finzione tecnica, nella relativa prossimità creata dalla sala buia si può piangere insieme e ridere insieme. In parte, questo vale ancora per la televisione: impermeabile al riso e al pianto è

soltanto chi la guarda da solo, in una lingua sconosciuta.

Il videogioco, infine, ha abituato i suoi utenti a un'intensa e continua eccitazione, a scapito del sentimento di partecipazione (la compassione, che era massima nel teatro). Nel videogame, i personaggi sono virtuali e, per giunta, finti: ciò viene usato come giustificazione per far giocare a uccidere senza scrupoli morali. Correttamente, a questo punto, anche il produttore cinematografico può pensare che il pubblico non sia più abituato all'empatia. Se gli si propongono personaggi troppo umani lo spettatore, disabituato al prossimo, potrebbe disorientarsi. Ecco allora che gli si fornisce un film-videogioco: questo risveglia la nota e rassicurante eccitazione, ma non lo turba chiedendogli un sentimento di compassione.

L'enorme progresso dei mezzi di riproduzione e di comunicazione abitua a una distanza affettiva tra osservatore e osservato: alimenta costantemente gli occhi con immagini perfette di persone con le quali non si ha niente in comune. Mentre riproduce ininterrottamente distanza, il mass medium la sfrutta, inventando nuove visioni scioccanti. Queste, se inizialmente compensano la lontananza affettiva, rapidamente stancano. Si può presentare, così, un circolo vizioso. Il pubblico teme l'apatia e richiede altra eccitazione. L'offerta di crudeltà, riedizione virtuale degli antichi squartamenti pubblici, è facilitata dal progresso tecnico e soddisfa brevemente, ma fa salire la soglia di assuefazione. Si spezzano allora altri tabù e si promuovono sistemi di diffusione sempre più capillari. La fretta e la pressione commerciale non lasciano spazio alla scelta più semplice: alternare il surriscaldamento delle emozioni con un loro naturale raffreddarsi. Molti spettatori sono assuefatti alle immagini crudeli e rischierebbero crisi di astinenza come i tossicodipendenti. In modo simmetrico, il mercato non può rischiare l'arresto perché affronta costi permanenti: così, ha subito qualcosa da offrire per riempire ogni vuoto.

La possibilità di trasmettere immagini in rete ha fatto progressi rapidissimi: così, filmati casalinghi - realizzabili addirittura col telefonino - possono esser versati su internet, rendendoli accessibili in tutto il mondo. Si dice che questa facilità contribuisca a diffondere un voyeurismo della violenza. Nel cyberbullying e nello happy slapping si riprende un

compagno di scuola indifeso che viene picchiato o umiliato dal branco, una compagna molestata o violentata, poi le immagini «messe in rete» vengono date in pasto ai cinque continenti. Naturalmente il bullismo violento esisteva già prima: ma la possibilità di riprodurlo gratuitamente - senza pagare né col portafoglio né coi sentimenti - sembra aver offerto sia uno stimolo sia una successiva facilitazione al suo moltiplicarsi.

In una società dove il vicino emoziona sempre meno, il bisogno istintivo di compassione utilizza ogni mezzo per tornare a «sentire» il prossimo. Essendo inconscia, questa giusta necessità viene spesso soddisfatta in modo ingiusto. Godere della sofferenza esplicita è l'altra faccia del voyeurismo, che nella pornografia cerca godimento sessuale esplicito. Nella disperata ricerca del prossimo viene scassinata l'estrema intimità: il diritto di gioire o patire appartati. È il primo passo di quell'avvicinamento al dolore dell'altro che costituisce un bisogno umano da sempre. Essendo nevrotico e inconsapevole, non sbocca però nella compassione ma nel suo contrario: in una complicità coi carnefici.

Questo voyeurismo causa dispute tra proibizionisti (che vorrebbero punire chi riprende, versa su internet e vede questi filmati) e permissivisti, per i quali i divieti peggiorerebbero la situazione creando un mercato nero. Più interessante che la soluzione di questa impasse è il suo senso simbolico: si discute se la visione della violenza sia partecipazione alla violenza stessa, quindi punibile. Quando osservi - dice la domanda morale - condividi l'aberrazione del branco e la sua responsabilità? In che modo sei psicologicamente coinvolto e presente? Tutto il discorso gira, senza saperlo, intorno a questo interrogativo, il solo che conti. Il voyeur vuole tornare a esser prossimo: non cosciente di questo bisogno, può solo soddisfarlo per via perversa, nel male.

Con lo snuff film, si dice, crolla l'ultima frontiera: ma così si è detto in ogni epoca di tante indecenze.

Nello snuff film una persona reale viene uccisa realmente non per motivi reali - come la vendetta o la rapina, che sono immorali ma comprensibili - bensì per esser filmata. La vendetta nasce da un rapporto: di odio, certo, ma intenso. Invece, chi sta filmando moderni sacrifici umani è fisicamente

vicino ma, nei sentimenti, irrimediabilmente lontano dalla vittima. Per capire questo fatto dobbiamo entrare in una psicologia che ha davvero abolito il prossimo. Ovviamente non si tratta di una novità assoluta: anche la vita dei gladiatori era sacrificata per procurare spettacolo. Ma è qualcosa che il cristianesimo e le moderne concezioni della società civile pensavano di aver vietato per sempre.

Com'è prevedibile, un simile tema provoca luoghi comuni e mitizzazioni. Gli inquirenti hanno seguito molte piste, ma veri produttori di questi filmati non sono stati scoperti. Lo snuff film e lo happy slapping sono accadimenti reali o sono, sostanzialmente, miti metropolitani ? Nessuno ha risposto in modo convincente. E certo, però, che si tratta di idee eccitanti. Anche se sono «solo» miti, sono comunque miti di successo. Sono dunque assolutamente reali in quanto nuovi eventi di psicologia collettiva.

Furono comunque pubblicazioni e pellicole (di cui una proprio dal titolo Snuff, che si pretendeva ripresa da un'uccisione reale) degli anni Settanta a innescare l'ondata dei film sanguinari oltre ogni credibilità. Essi, a loro volta (e qui non importa se riproducendo massacri reali o finti), contribuirono sia ad allontanare la compassione dal cittadino medio, sia, secondo diversi studi, a un'indifferenza morale per la criminalità fra i giovani che li consumano.

Con la crescente dipendenza dagli schermi, quel che avviene su di essi può diventare più vero della realtà. La videocrudeltà si diffonde perché la vittima ha smesso di essere un umano vero e vicino: anche nel momento in cui viene picchiata e filmata non è già più reale. La registrazione visiva prevale talmente sulla realtà che per il branco la vittima non ha più la profondità dell'esistenza: è già un insieme di pixel. E lo snuff film è vittoria estrema della finzione sulla vita, soluzione finale dei fastidi conseguenti alla realtà. Importa poco se la vittima ha recitato o è stata assassinata davvero: quel che importa è che la sua paura di morire sia visibile e godibile. La nuova, estrema oscenità consiste nel mostrare non i genitali, ma il volto impietrito da questo terrore.

La società affascinata da queste videocrudeltà potrebbe essere una società che ha abolito così radicalmente il sacro da esser condannata al ritorno del suo rimosso. La prima

riapparizione di ciò che è stato represso inizia sempre dalle forme più primitive. Fra le forme più antiche di sacralità stava, appunto, il sacrificio umano: inconsciamente, il voyeurismo consumista ha dissepolto, resuscitato e travestito da spettacolo il più arcaico dei riti religiosi.

Col nuovo secolo, spingendosi ai bordi della legge, la morte è stata filmata dove era possibile senza incorrere in una corresponsabilità.

Come sappiamo, in alcuni paesi l'eutanasia è legale o comunque tollerata. In diversi casi, sia i morenti sia chi li assisteva hanno acconsentito alla ripresa dei momenti terminali, preferibilmente evitando l'attimo della morte vero e proprio. Le associazioni che alleviano - e accelerano - la morte operano con criteri che, dal loro punto di vista, sono morali e hanno collaborato a queste riprese con scopi educativi.

La tecnica e la statistica facilitano anche altre forme di «assistenza» al suicidio. Basta calcolare quanti si uccidono ogni anno in certi luoghi e sistemarvi una videocamera portatile. E così che le due dozzine di salti nel nulla dal Golden Gate Bridge di San Francisco avvenute nel 2004 - quattro secondi di caduta ciascuno - sono divenute il documentario *The Bridge*, composto di suicidi reali.

È difficile dire se nei documentari sull'eutanasia o sul suicidio prevalga il voyeurismo della morte o la riflessione sulla morte. Il giudizio sarebbe più semplice se non fossero stati presentati a diversi festival cinematografici, come invece è avvenuto.

Esibito dai mass media come vivo, vivace, falsamente immortale, il mondo postmoderno si vendica offrendo al cittadino normale emozioni sempre più monotone. Da questo, il grande fascino della morte. Günter von Hagens lo ha sfruttato facendo addirittura a meno dello schermo: la sua esposizione *Body Worlds* mostra semplicemente cadaveri senza pelle, offrendo la sala d'anatomia al vasto pubblico. Ha fatto il giro del mondo ed è stata vista da più di 20 milioni di persone.

Rendere omaggio ai defunti è il più antico dei riti umani: forse, senza saperlo, gli spettatori sono spinti anche dal bisogno di ritrovarlo. Ma, se rende visita alla morte, questa moderna processione manca di rispetto ai morti: che un tempo

erano umani, erano vivi ed erano il prossimo. Il rito in cui si esibisce la salma è il passaggio prima della sepoltura, e il defunto ha un nome. In queste esibizioni avviene invece della sepoltura, e i morti sono pezzi di carne mummificati e anonimi. Data la richiesta, i cadaveri di contrabbando sono divenuti un articolo di esportazione per paesi poveri, soprattutto asiatici. C'è un rapporto tra gli antichi rituali e i «riti» del consumismo occidentale. Purtroppo, va in direzione perversa: non dal rito falso a quello vero, ma il contrario. L'India aveva già fatto le prove con una parte del corpo umano. I capelli, offerti sull'altare dai fedeli in antichi riti religiosi, erano troppo appetibili per non esser rivenduti a organizzazioni che si occupano degli occidentali calvi: un nuovo commercio li porta dai loro templi alle nostre tempie.

Ancora distanza.

La costruzione di distanza ha subito accelerazioni vertiginose in alcuni momenti storici. I testi di Zygmunt Bauman e di Ulrich Beck hanno ricostruito come la propaganda trasformò il vicino in «ebreo» e in «straniero». Tuttavia, se arretriamo per includere in un unico sguardo diverse sale nel museo della storia, vedremo che gli anni Trenta sono fase acuta di un percorso che attraversa tutta la modernità.

Gli esecutori nazisti cercavano di esser indifferenti al prossimo, ma spesso non ci riuscivano. Introducevano allora supplementi assurdi di crudeltà, per umiliare la vittima, per convincersi della sua nonumanità. L'ideologia insegnava a non avere rimorsi, trattandosi di esseri inferiori. Ma se i carnefici ne fossero stati veramente convinti, ha fatto notare Jonathan Littell, avrebbero dovuto uccidere come macellai, senza emozioni, senza variazioni nevrotiche: invece, qualcuno ci riesce e altri no. Il viaggio verso la distanza sta correndo a piena velocità, il lavoro psicologico per crearla si è intensificato, ma non è compiuto: presenziando a un massacro, Himmler si sente male.

Il nazismo ha costituito il laboratorio più clamoroso in un

processo di disumanizzazione complessa, che ora accelera, ora rallenta o si ferma; a volte avanza, a volte, per fortuna, arretra. Ma, nell'insieme, la trasformazione del prossimo in remoto continua durante la modernità: non perché gli uomini diventino sostanzialmente peggiori, ma perché la sovrappopolazione, combinata con l'aumento di comunicazioni e trasporti, abitua a un alternarsi di distanza velocissimo, e disabitua alla prossimità affettiva.

La disumanizzazione di certi momenti storici è stata particolarmente visibile. La diversità di oggi sta nella sua diffusione apatica all'insieme dell'orizzonte: che non è tanto perfido quanto indifferente. È sempre più rarefatto lo sfondo dato da un mito universale e stabile. In esso, l'uomo aveva il suo posto, la sofferenza una sua redenzione e la disumanità un immediato risalto. Persino la strage di Troia, diceva Omero, fu voluta dagli dèi per essere narrata. L'uomo, essendo nel mito, non poteva essere tutto: ma esserne parte gli dava un'identità. Oggi, l'uomo è tutto: avendo perso i riferimenti, è anche niente.

Il mito è vivo, dice oggi una saggistica commerciale, anche il rito è vivo, persino il soprannaturale è vivo: grandiosi spettacoli - Guerre stellari, Harry Potter - non fanno, del resto, che riproporre il mito. Ma il mito, dovremmo rispondere, era il contenitore, l'individuo il contenuto. Invece, il mito di cui parlate - nel libro, nel film, nel videogame - è solo un contenuto: e l'individuo è il contenitore. Anche Dio, la natura, la famiglia, che erano contenitori, si sono rattrappiti a singoli racconti dell'individuo, che non ha più niente attorno.

Da dove ci siamo allontanati, se tutti siamo lontani? Ci siamo allontanati dai contenitori universali. Non siamo più protetti da pareti. Il rapporto Io-Tu era la parete più vicina di una serie di fortezze, una interna all'altra. Se non ci sono più i bordi, né le mani di Dio e del prossimo, forse, come dice la poesia di Rilke (Herbst) stiamo tutti cadendo. La differenza è che non sappiamo da dove, né verso dove. Forse la nostra dannazione non è sfracellarci, ma cadere all'infinito.

Capitolo 2. L'inflazione della distanza

Gli altri non sono per noi altro che paesaggio.

FERNANDO PESSOA,
Il libro dell'inquietudine, 30.

Parola.

Viviamo nei grandi sprechi, che generazioni future pagheranno. Ma, più che allo spreco delle risorse energetiche o dell'acqua, difficile è rimediare a quello della parola.

Il consumo eccessivo di idrocarburi o delle falde acquifere è evento recente. L'abuso della parola è invece un piano inclinato su cui l'Europa è scivolata lungo la storia. È possibile filtrare l'acqua contaminata negli ultimi anni, ma si può purificare il linguaggio degenerato nei secoli? Il fatto che ognuno rapinasse parole, e ne abusasse per i suoi scopi, era un pericolo avvertito già nel VI secolo a.C. da Eraclito, che diceva: «Anche se il senso delle parole è comune, molti le vivono come cosa privata» (Diels-Kranz, framm. 2).

La parola si è allontanata dai parlanti. Non essendo prossima, ci ha tolto uno strumento per raggiungere il prossimo. È un circolo vizioso. La crescente distanza dagli altri è stata stimolo a parlare di più, nella speranza di raggiungerli. Volevamo costruire un ponte, ma abbiamo costruito parole più inflazionate: naufraghi senza destinazione che percorrono gli oceani del discorso. Anche la struttura della lingua ha inseguito se stessa. La parola non arrivava più al suo oggetto, diventava intransitiva. Si cercava allora di obbligarla a un riscatto, usando come transitivi anche verbi che non lo erano: dormire sonni riposanti, abitare luoghi meravigliosi, parlare frasi sagge, pensare pensieri coraggiosi, agire atti sconsiderati. Espressioni troppo astratte e «riflessive», che non raggiungono un «altro» ma tornano al soggetto.

Parole fondamentali sono sottoposte a rischio. Il concetto di

persona umana è stato costruito nei secoli e ha permesso di definire i diritti dell'uomo. Eppure, proprio perché universale, corre il pericolo di non essere più sentito: come l'idea di prossimo, estesa da Cristo anche a chi è lontano, la persona estesa a tutti è stata una conquista, ma è diventata troppo astratta. È significativo che una delle invenzioni più importanti del XX secolo sia stata la psicoanalisi. Si è dibattuto inconclusivamente se essa sia scienza. È, comunque, un sontuoso dialogo ritualizzato. Il discorso fra gli uomini è svalutato dalla secolarizzazione e dalla comunicazione di massa: la complessità e il costo delle psicoanalisi gli restituiscono profondità e valore.

La parola originaria era canto, poesia, rito. Prima che ebrei e greci imparassero dai fenici la praticità della scrittura, la loro lingua era solo parlata: nella civiltà orale, espressa in quelle forme elevate, non le era difficile restare sacra.

Omero recitava a memoria. Trasmessa solo da bocca a orecchio, la parola di un autore esisteva unicamente come parola di un parlante: chi la pronunciava doveva essere molto prossimo, a portata di udito. Ascoltarlo era un evento collettivo, solenne e sacro: anche se Omero non era un funzionario religioso, né parlava a nome di un Dio assoluto, ma solo di una divinità parziale, la Musa. Se mancava una presenza sensibile, la parola cadeva nel niente. Viveva solo nell'incontro.

La parola compie un percorso tra chi la dà (oggi: il produttore) e chi la riceve (oggi: l'utente). In origine, questi due si trovavano sempre insieme.

I segni scritti cominciarono a mettere distanza tra chi crea le parole e chi le utilizza. Diversamente dal discorso parlato, chi le scrive e chi le riceve possono essere lontani nel tempo e nello spazio, non più prossimi. Anzi, chi scrive preferisce in genere essere solo. Naturalmente, ci spiegherà che lo fa proprio perché ama il prossimo; si isola solo per concentrarsi meglio e raggiungerlo più compiutamente con le sue frasi. Eppure, anche se lo scritto si rivolge a un tu, leggendo si sente spesso il sapore della solitudine. I contenuti creano una comunità spirituale di autore e lettore, ma tra la produzione

del testo e il suo utilizzo si è incuneata una distanza materiale.

Con la scrittura, la parola si trasformò in segno di un assente, orma secca da cui il piede si è allontanato. Compi così un primo passo verso la «profanazione» e lo svuotamento inflativo. Le parole rituali ricevono rispetto nel momento della lettura, ma sbiadiscono man mano che passa il tempo senza che nessuno le legga e le pronunci: le religioni monoteiste proteggono ritualmente i loro scritti perché sanno che scivolerebbero verso la secolarizzazione della parola moderna.

Il modo di ricevere la parola scritta fu poi sottoposto a una rivoluzione intorno al II secolo dell'era di Cristo. Come ci dicono le Confessioni, Agostino, giunto a Milano per incontrare Ambrogio, lo vide leggere. Ma Ambrogio muoveva appena le labbra senza suono, percorrendo con gli occhi la pagina. Fino allora, leggere aveva voluto dire leggere ad alta voce: farlo era un atto di generosità molto razionale, dato che i libri, copiati a mano, erano ancora pochissimi e costosissimi, e i più non sapevano leggere. La lettura silenziosa, non trasmessa a una persona prossima, sarebbe stata un tal lusso individuale che né ci si pensava, né la si insegnava. Ambrogio, però, la praticava già con destrezza. Il processo era più veloce, più concentrato, quindi a sua volta razionale: ma non presupponeva più il prossimo, anzi lo riduceva a imbarazzo. Dopo chi la produceva, anche chi utilizzava la parola aveva curvato verso l'individualismo.

Anche il passaggio dal volume al libro andò in direzione razionale e profana. Mentre il rotolo avvolto (latino: *volvo*, da cui *volumen*) è particolarmente adatto alla funzione rituale e pubblica, in un libro le pagine, di pergamena o corteccia (*liber*), possono esser consultate separatamente con più facilità, andando avanti, tornando indietro, senza la fatica (ma anche senza la solennità) dello srotolare e riavvolgere tutto. Era un nuovo sistema, promosso dal cristianesimo, che dilatava la parola oltre il rito, verso nuovi compiti politici e culturali. Il rotolo ebraico presuppone la comunità degli ascoltatori ben più del libro, su cui ora il singolo monaco studia un singolo problema. Finché i libri erano pochi, si donava la lettura più che il libro. Secondo Dante, Paolo e Francesca si incendiarono d'amore leggendo assieme. La lettura comune è una fiamma.

Oggi, invece della parola che racconta si dona un oggetto: anche se l'oggetto è un libro, il suo racconto non è più recita e non unisce più le persone.

In Europa, la composizione di scritti restò sostanzialmente personale e invariata dalla nascita della scrittura a Gutenberg. Nel Quattrocento si cominciò a stampare. La stampa fu un'invenzione di rivoluzionaria generosità, ma introdusse un passaggio meccanico, in cui la parola poteva essere affidata a persone più lontane ed estranee: un bravo tipografo può non aver niente in comune con autore e lettore, e addirittura stampare in lingue che non conosce. Finché la copiatura era fatta a mano, avveniva soprattutto in luoghi sacri e protetti come i monasteri. La tipografia, invece, è un luogo profano, dove chiunque può entrare.

Col passare graduale dall'epica e dal testo sacro al romanzo, anche i contenuti si adattano alle nuove tecniche di riproduzione e alla nuova solitudine della lettura: il libro parla di certi eventi, ma ne potrebbe narrare altri, il racconto è libero e contingente. La produzione industriale, dice Benjamin, vi imprime il suo sigillo e trasforma la letteratura in passatempo individuale. Il testo non è più un sacro contenitore, ma solo un contenuto della vita privata e borghese.

Fino a tempi recenti, però, la prima versione di uno scritto seguiva a nascere dalla mano di un autore che reggeva una penna.

Col XX secolo, proprio il ruolo della mano si altera rapidamente e irreversibilmente. Per la prima volta, con la macchina da scrivere la parola non proviene più dalla mano, ma l'attraversa soltanto. La penna era una protesi della mano. Con la scrittura meccanica, è la mano che si sta trasformando in una protesi della macchina. Col computer, poi con l'e-mail, il tatto è sempre più lontano dal gesto creatore e persino dalla carta. Lo stesso accade alla vista. A differenza della grafia manuale, le tue parole che leggi sullo schermo potrebbe averle scritte un altro: solo il pensiero, raggruppandole nella tua mente, testimonia che sono tue. Se, come dice Giovanni, Dio è parola (o verbo, 1.1) toccare Cristo voleva dire toccare la parola (verbum, logos). Il bisogno di Tommaso era quindi profondamente simbolico: la parola si era fatta carne

(Giovanni 1.14) per diventare tangibile ed essere a sua volta prossima.

La mano, ha detto Leroi-Gourhan, non è solo esecutrice di attività decise dalla testa. Il processo è circolare: nell'evoluzione della specie umana, è stata anche la mano a promuovere lo sviluppo del cervello, non solo viceversa. Per questo, Heidegger ha messo in guardia contro le nuove tecniche che la rendono passiva. Secondo Jung, non è solo il pensiero a guidare le sensazioni tattili: è anche la sensazione a produrre pensiero.

Nei tempi recenti, la comunicazione scritta si è fatta sempre più veloce, ma il tatto ne è rimasto sempre più escluso. Tommaso potrebbe comunicare per e-mail con Cristo e veder fugata la sua sfiducia, perché le password garantiscono l'identità degli interlocutori. Ma avrebbe eliminato solo un dubbio razionale, non recuperato la fede. Come dice il racconto evangelico, la fede cerca l'uomo intero: spirito e carne, presenza mentale e presenza tattile. Con la posta elettronica, il Tommaso che abita in noi soffre di privazione sensoriale: una sofferenza che ormai tutti conosciamo, anche se non ce ne accorgiamo perché colpisce ognuno in ogni momento.

Se era davvero cieco, Omero, mentre parlava ai presenti, li toccava. Da quando fu inventata la scrittura, l'autore toccò cose sempre più fredde, rivolgendosi a un lettore sempre più lontano, attraverso intermediazioni sempre crescenti. Si passò dalla copiatura a mano alla composizione a stampa manuale, poi a quella meccanica, poi alla scrittura a macchina dello stesso originale, alle traduzioni, all'invio di dischetti o cd, infine a quello elettronico del testo a qualunque distanza: per farlo si preme un pulsante, senza toccare nemmeno fogli o dischi dove il testo è racchiuso. Nelle tecniche moderne l'uomo incontra l'antico destino tragico: quasi tutte furono invenzioni generose, ma al tempo stesso furono nemiche della prossimità umana. Volevano il bene dell'uomo, ma gli procurarono una nuova ferita.

Migranti.

Vi fu un tempo in cui il viaggiatore sbattuto dalla sorte, il naufrago appeso ai resti di una imbarcazione, suscitava pietà, curiosità, addirittura un brivido erotico. Faceva parte degli ospiti, che a loro volta erano sacri e protetti dagli dèi. È ancora Nausicaa ad aggiornarci: «Non esistono genti che arrivino fra noi Feaci con intenzioni ostili. Noi siamo cari agli dèi. E viviamo appartati, in un angolo del mare, dove non riceviamo visite» (Odissea, VI, 201-5).

Quando Ulisse incrostato di sale si arena sfinito ai suoi piedi, la figlia del re dei Feaci non gli chiede chi è o da dove venga. Un ospite è prossimo, ha bisogni concreti: dargli una mano vuol dire proprio muovere le mani in suo aiuto. Così, Nausicaa ordina alle ancelle di offrirgli vesti pulite, di lavarlo nel fiume e ungere il corpo con olio. Ulisse, che non indietreggiava di fronte alle lance dei nemici o al Ciclope, non sopporta l'immagine di quelle giovani mani sulla sua pelle nuda e piagata dal sale. La vicinanza è improvvisa e troppa, il naufrago arretra: e, ringraziando, dice che farà da solo (ibid., 218-22).

Il viaggiatore giungeva da lontano, ma poteva trasformarsi in prossimo: un prodigio che non avviene più. Non veniva solo accolto: diveniva spesso qualcosa di superiore al cittadino normale. In una società quasi priva di mezzi di comunicazione era messaggero di un altro mondo e aveva sempre qualcosa da insegnare. L'offerta di principesse locali allo straniero inatteso non è un frivolo abbellimento successivo, ma proprio un riconoscimento simbolico del suo rango. Nausicaa si offre a Ulisse e Lavinia viene offerta a Enea dal re Latino, suo padre. Come la principessa Malitzin viene donata a Cortés, così molti viaggiatori occidentali riceveranno a lungo doni e donne, malgrado il loro arrivo sia l'inizio di una conquista.

Naturalmente, questa non era l'unica possibilità. Gli spostamenti di popolazioni numerose potevano dar luogo a conflitti tragici. Ma, nel complesso, una certa quantità di nomadi era considerata normale dovunque: e non avrebbe potuto esser diversamente, visto che è stata la forma di vita prevalente fino al diffondersi dell'agricoltura, cioè fino a poche migliaia di anni fa. In misura maggiore o minore, sia cacciatori sia agricoltori tendono a difendere il territorio: ma, sinché la densità della popolazione era scarsa, i conflitti non erano

inevitabili.

Del resto, fino a poco tempo fa l'Italia, paese senza tradizioni immigratorie, accoglieva gli stranieri come visitatori più che come immigranti. La diversità, non essendo frequente, insegnava qualcosa di nuovo. Incontrare un cinese o un indiano evocava grandi e antichissime civiltà: il loro pensiero diverso, più che diffidenza, risvegliava curiosità. Un atteggiamento che era parte della cultura nazionale, quasi non intaccato dal breve colonialismo italiano e dall'ancor più breve razzismo fascista.

Lo stesso naufrago era un caso estremo di viaggiatore, colpito dalla sorte. Nella tradizione europea, la guerra sul mare era crudele come tutte le guerre, ma fra i comandanti dei vascelli vittoriosi esisteva l'uso di non infierire sui naufraghi e, se possibile, di aiutarli. Questo storico patrimonio di umanità nella disumanità è sparito da poco. Con la Seconda guerra mondiale, la nave che è riuscita ad affondare quella nemica, se può, si ferma ancora a controllare se ci sono sopravvissuti: non per raccogliarli, però, ma per mitragliarli.

Oggi gli immigranti giungono per mare su imbarcazioni che sono praticamente relitti. Tuttavia, vengono sempre meno percepiti come viaggiatori e sempre più come invasori. Con la nuova immigrazione l'Occidente, che temeva di divenire apatico dopo la fine delle ideologie e la scomparsa del Muro di Berlino, ha scoperto il centro emotivo di una nuova politica e una ragione per edificare nuovi muri. Sempre più spesso, del resto, gli immigranti non sono come Ulisse, che si vergogna e dice che farà da solo: hanno richieste fin dal momento dello sbarco.

Capri espiatori.

Curiosamente, più che con l'oscurantismo gli occidentali cominciarono a costruire la distanza col suo contrario. L'illuminismo, il positivismo, l'avanzamento delle scienze e delle leggi, il declino della religiosità tradizionale nelle classi colte favorivano - durante il XVIII secolo, il XIX e la prima parte del XX - diritti e distinzioni sempre nuovi. Come capita

nelle vicende umane, questo produsse un risultato luminoso (i Lumi) e uno meno cosciente, oscuro.

I nuovi diritti creano una doppia dinamica: da una parte essa avvicina gli uomini; dall'altra, mettendoli in competizione, li allontana gli uni dagli altri. Gli uguali, infatti, desiderano cose uguali. Uno dei detti americani più diffusi ricorda che «ognuno dei cittadini può diventare Presidente degli Stati Uniti». Il suo diritto viene dall'essere un uguale, non un diverso. Per questo, l'esercizio quotidiano di quello Stato di diritto consiste nel lottare per essere diverso. Gli Stati Uniti hanno inventato l'odierna società ugualitaria di massa e - in omaggio al principio ugualmente americano delle contropunte che equilibrano (check and balance) - hanno reso istituzionale, come suo contrappeso - la ricerca del miglioramento personale (il diritto alla ricerca della felicità contenuto già nelle prime righe della Dichiarazione d'Indipendenza). Prima in Occidente, poi altrove, tutte le società li hanno copiati. Ma gli uomini che competono hanno più difficoltà a essere prossimi.

Qualcosa di simile a quello che avvenne coi diritti, successe anche col sapere. Le nuove scienze aiutano a capire gli uomini. Ma, per farlo, li definiscono, li classificano: mettono in evidenza le loro diversità. In nome della nuova conoscenza, stabiliscono distanza. Le scienze non fecero solo avanzare una nuova consapevolezza: posero anche le premesse per risvegliare l'antichissimo rito del capro espiatorio. Dall'idea di selezione naturale introdotta da Darwin si scivolò nel socialdarwinismo. Questa ideologia si presentava come estensione dello studio della natura: sosteneva che le culture (spesso definite «razze», così la qualità è fissata dalla nascita, immutabile) «inferiori» sono destinate a sparire, per «selezione naturale». Sterminare è male: ma aiutare la natura nei suoi processi di crescita e rafforzamento delle varianti più adatte è cosa buona, non colpa.

René Girard, che ha studiato l'aggressione al capro espiatorio come arcaica espulsione del male, ha detto: l'individuo comune non teme l'uomo diverso, ma l'opposto, la mancanza di distinzione. Questo spiega come spesso il sapere sia stato manipolato: non è stato usato per capire gli uomini, ma per classificarli e scaricare l'aggressività su alcuni. Negli anni Trenta, in Germania, quelli che erano prossimi, a volte

amici, sono stati definiti da due cose nuove: un pezzo di stoffa gialla su cui si posava l'occhio e una categoria che attraversava il pensiero quando si volgeva a loro. Non erano più «i vicini», diventavano «gli ebrei».

Negli antichi riti il capro espiatorio poteva esser scacciato o sacrificato: e anche nel XX secolo molte minoranze sono state espulse o massaccrate. Oggi non sentiamo più propagandare programmi come quelli nazisti. Ma non dovremmo concludere troppo in fretta che le conoscenze sullo sterminio ebraico e su altri crimini contro l'umanità ci abbiano reso più tolleranti.

È addirittura possibile che non si parli più di capri espiatori perché un desiderio di scacciarli è sempre presente e sottinteso. La cacciata del capro esprimeva un bisogno eccezionale di lontananza in una società di prossimi. Oggi, a causa della sovrappopolazione e della complessità della vita metropolitana, il bisogno di distanza si è imposto nella vita di ogni giorno.

Si potrebbe sostenere che l'ostilità verso gli immigrati sia la sostituzione di un atteggiamento sentimentale un po' obsoleto - l'amore per il prossimo - con uno più razionale: gli immigrati tolgono lavoro a società che già soffrono di disoccupazione e il loro inserimento comporta costi nuovi e imprevedibili. Ma la struttura della società occidentale, che nessuno contesta seriamente, richiede gli immigrati. Negli anni dal 1995 al 2005 il benessere dell'Europa sarebbe andato incontro a un declino, se non avesse continuato ad accoglierli. In Gran Bretagna, dove il loro contributo all'economia è particolarmente alto (10 per cento), lasciano allo Stato 4 miliardi di dollari più di quanto gli costino. In Germania, nella sua vita ogni immigrante dà allo Stato 50 000 euro più di quanti ne riceva. Naturalmente i migratori aiutano anche i paesi d'origine: il milione di indiani che vive negli Stati Uniti rappresenta solo uno 0,1 per cento della popolazione dell'India, ma un 10 per cento del suo reddito.

Dato che il rendimento degli immigrati è così alto, le buone regole dell'economia dovrebbero suggerire di accrescere gli investimenti a loro indirizzati. Ma questo riguarda solo la loro funzione economica. Per i dibattiti pubblici sembra invece molto più importante quella psicologica: chi trova un capro espiatorio, infatti, riesce a mettere d'accordo la massa. Così, se

è vero che nei paesi di arrivo crescono le spese per accogliere gli immigrati, con una rapidità ben superiore crescono quelle per tenerli fuori. Nei paesi sviluppati, la percentuale di spese destinate alla loro accoglienza resta sostanzialmente immutata. Invece, negli ultimi vent'anni gli Stati Uniti hanno aumentato del 400 per cento quelle per barriere e filtri all'immigrazione. L'Italia, dove i costi per accogliere gli immigrati e quelli per respingere gli illegali si equivalevano, fra il 2002 e il 2003 ha modificato il bilancio per dedicare solo il 20 per cento ai primi e l'80 per cento ai secondi.

Il rito durante il quale si scacciava dal villaggio un capro, portatore dei mali, era l'espressione più tradizionale e accettata di distanziamento: ma restava evento raro. Oggi, questo rito è meno drammatico ma più quotidiano.

Diversi critici della modernità accusano gli spettacoli televisivi. Nel Grande fratello alcuni conviventi artificiali funzionano da prossimo: in realtà non devono convivere, ma escludersi a vicenda. In un altro show di successo, l'anello più debole (The Weakest Link) del gruppo è eliminato proprio come capro espiatorio: la «colpa» di cui è portatore è, appunto, quella di esser più debole. Afferma Zygmunt Bauman: «Se i campi di concentramento servirono da laboratori in cui furono collaudati i limiti della tendenza totalitaria endemica nella società moderna», questi show «espletano la stessa funzione per la nuova modernità». Bauman esagera dicendo che questi spettacoli provano che l'uomo, come aveva già detto Enzensberger, è divenuto superfluo: la presenza umana è ancora indispensabile, proprio perché ci sia un rito con trionfatori e perdenti. Quello che non è più necessario è il prossimo.

Quando Nietzsche disse che Dio era morto non voleva riferire di aver visto una morte: voleva solo dire che, diversamente dai secoli precedenti, Dio non era più necessario per spiegare le relazioni sociali, familiari, politiche, le forme dell'arte e del sapere: la vita, insomma. Dopo l'industrializzazione del secolo XIX, dopo lo stretto legame tra guerra e produzione economica del XX secolo, e con la globalizzazione del XXI, non si può più descrivere una società senza parlare di merci e commerci. Si può, invece, spiegare la stessa società facendo a meno non solo di Dio ma anche del

prossimo: come se le relazioni economiche non avvenissero in una comunità, come se non fossero una sottospecie delle relazioni umane. Tutte e due le idee su cui si basa la morale giudaico-cristiana sono diventate superflue (cioè optional), sia per le nostre azioni sia per la nostra mente.

Muri.

Nell'era dei viaggi interplanetari è significativo che il maggior incremento delle spese per l'immigrazione riguardi una cosa inventata ancor prima della scrittura: il muro.

Quelli antichi erano valli, muraglie, fortificazioni. Avevano una funzione militare, benché raramente finissero coll'assolverla. Negli Stati Uniti, il risultato delle guerre indiane fu la chiusura delle tribù in riserve. Per il nazismo richiudere i ghetti (che proprio con la democrazia moderna erano stati aperti) fu l'inizio della soluzione finale. Lo stalinista Ulbricht cancellò il mondo capitalista dietro al muro di Berlino. Il Sudafrica sigillò i confini dell'apartheid con una barriera elettrificata ad alta tensione.

La maggior parte dei muri veri e propri, però, appartiene al finale del XX secolo e all'inizio del XXI. I muri più recenti intendono srotolarsi per migliaia di chilometri senza che esistano piani per riavvolgerli: non solo in luoghi sovrappopolati come la Palestina, ma in mezzo al nulla, tagliando deserti nordamericani (Messico - Stati Uniti), nordafricani (Marocco - Polisario), arabici (Yemen - Arabia Saudita, Iraq - Kuwait), sino a tuffarsi nel mare. Ai migranti che contornano il vallo cercando il valico non resta che scendere in acqua. Per questo, oggi più che in terra muoiono in mare (non necessariamente «in acqua»: ai Caraibi sono arrivate barche con cadaveri di africani disidratati, partiti per l'Europa ma trascinati in America dalle correnti).

I muri e la globalizzazione hanno reso obsoleto un legame cui ci avevano abituato i discorsi dell'economia: quello fra capitale e lavoro. Lo spostamento del denaro è virtuale. In un attimo, per internet, i capitali arrivano all'altro capo della Terra. La «mano» d'opera, invece, è proprio una mano, che non

può esser separata dal braccio e dal corpo cui appartiene: e quel corpo, inseguendo con disperazione gli spostamenti delle attività economiche, spesso cessa di vivere.

Il vallo di Adriano e la Grande Muraglia difendevano l'Impero Romano e il Celeste Impero da invasioni militari. Molti muri attuali proteggono invece dalle invasioni della povertà: cercano di trasformare in fortezze quelle che sono state chiamate le « frontiere più disuguali del mondo». Nel breve periodo riescono a tener fuori qualche immigrante illegale, ma col tempo irrigidiscono proprio quella disuguaglianza economica che causa l'immigrazione. Solo il muro tra Israele e alcuni territori palestinesi ripara come un tempo da possibili aggressioni.

La maggior parte dei muri è un contributo a quella cancellazione del prossimo che distingue la nostra epoca. Se non si costruissero, la povertà o le malattie ripugnanti che, al loro interno, molti paesi sono riusciti a eliminare o a rinchiudere in apposite istituzioni, tornerebbero prossime - visibili e toccabili - lungo i loro confini.

Per arginare l'immigrazione l'Unione Europea prende accordi con i paesi del Nordafrica, e gli Stati Uniti li prendono col Messico. In questo modo il filtraggio si sposta molto più a sud: in Africa Occidentale, in Guatemala. Questa barriera «anticipata» è meno crudele di quella che ferma gli immigrati alla frontiera di arrivo, dopo mesi di viaggio in cui hanno speso anni di risparmi (e più conveniente perché, con lo stipendio di una guardia europea o statunitense, più a sud se ne possono pagare dieci). Ma si preferisce fermarli a grande distanza anche perché così non arriveranno sotto ai nostri occhi, risvegliando compassioni obsolete.

I muri creano separazioni non solo nello spazio, ma anche nel tempo. Non solo nella geografia, ma anche nella storia. Lo scandalo del prossimo - dichiara il muro - è stato respinto lontano, fino a un paese diverso, che vive in un'epoca non moderna. Dal momento che oltre la linea di confine non si può costruire altra distanza, perché cessa la giurisdizione nazionale, la costruzione diventa materia: l'allontanamento orizzontale dello straniero prosegue verticalmente, alzando il muro, e il bisogno psicologico si solidifica, divenendo pietra e cemento. I muri sono la nuova richiesta semplice dei nuovi

elettorati semplici. A loro non interessa l'avvertimento di Enzensberger: quanto più un paese costruisce barriere per «difendere i propri valori», tanto meno valori avrà da difendere.

Il muro vuole «chiudere fuori», ma al tempo stesso chiude i privilegiati dentro: proprio come la paura dei ladri spesso condanna a un ergastolo dietro le sbarre non i malfattori ma i benestanti che li temono. Anche per questo il muro preferibile è quello più lontano.

Se alla lunga i muri non fermeranno davvero le migrazioni, raggiungeranno un altro scopo: essere monumenti. Senza saperlo, i muri vogliono essere ricordati (*monumentum* da *monere*: ammonire, ricordare).

Le fortificazioni romane e cinesi furono aggirate dagli invasori: ma di questi non resta traccia, mentre la Grande Muraglia è, ancor oggi, l'unica costruzione umana visibile - quasi fosse prossima - da qualunque aereo a qualunque altezza. La Cina versa ormai milioni di cinesi in tutto il mondo. Ma questi emigranti sono sicuri di restare cinesi anche nelle generazioni future perché durante millenni, malgrado le sue dimensioni continentali e le difficoltà della comunicazione interne, la Cina era raccolta nel contenitore della Muraglia.

Distanza dal vicino, vicinanza dal lontano.

L'alternarsi di prossimità e distanza corrisponde alla lotta tra il bene e il male, binomio centrale in ogni religione. Le società arcaiche accettavano rassegnate la coesistenza dei due: solo in certe circostanze esorcizzavano il male col sacrificio o la cacciata di un capro. Di regola, solo il dio sapeva quanti, in quella società, erano gli uomini. Quali erano gli uomini. Quanto e perché erano diversi tra loro. Quali erano buoni e quali cattivi. Raramente gli umani si prendevano il diritto di parlarne a suo nome.

Il monoteismo per primo getta tutto il suo peso sulla bilancia per farla pendere dalla parte del bene. E, sapendo che la psiche costruisce l'equazione $\text{io} = \text{bene}$, $\text{altro} = \text{male}$, si fa

esigente: dice ai fedeli di non escludere l'altro come nemico, ma di includerlo come prossimo. Chiedendo di dilatare a tutti questo atteggiamento, Cristo amplia la morale ebraica fino ai limiti umani. Non basta amare il prossimo letterale, quello vicino. Bisogna compiere uno sforzo e aiutare attivamente quello più in là.

Fino a quali limiti può giungere questa morale? Sopravvive alle crescenti mediazioni tecniche interposte fra gli uomini? Questa domanda è attuale come mai. Riceviamo notizie contraddittorie. Oggi, la maggioranza non ascolta né il decalogo né i programmi politici che contengano utopie: ma il numero di chi vuol aiutare gli altri è visibile nella vivacità del volontariato.

Secondo gli studiosi della comunicazione, solo una piccola parte delle informazioni che gli uomini si scambiano è diretta: contenuta, per esempio, nel discorso che un soggetto fa a un altro. La maggior parte (si dice addirittura i quattro quinti) si affida al contesto, alle sfumature di tono (in diverse culture può essere troppo scortese dire di no all'interlocutore: ma ci sono infiniti modi per dire di sì, facendo capire che si tratta di un no). Questa parte sostanziale della comunicazione difficilmente sopravvive al dialogo condotto con la chat-line, con l'e-mail o con la videoconferenza: nella maggior parte dei casi, il «prossimo» mediato dalla tecnica smette presto di consegnarci sfumature umane, e quindi di emozionare. Del resto, certi eventi lontani, su cui ci informa il mass medium, risvegliano ancora sorprendenti mobilitazioni: le notizie, però, si mutano presto in comunicazioni spersonalizzate e fredde. Il problema è dunque la durata del coinvolgimento «caldo». Può essere simile al sentimentalismo di chi adotta il cane abbandonato perché non sa governare la compassione che gli provoca, ma presto lo abbandona a sua volta, perché deve andare in ferie. Tanto quello di vacanza quanto quello di sentirsi buono sono bisogni a cui non sa dire di no: non condotte morali perché, compressi fra l'eccesso di stimoli del consumismo, restano istantanei, senza coerenza nel tempo.

Rispetto alla storia umana, l'uguaglianza di diritti, tra i sessi e tra i popoli, è appena nata. Fino a un attimo fa, maschi e femmine, occidentali e indigeni, erano assai più separati.

Con apparente paradosso, in un mondo che comincia ad

accettare l'uguaglianza di chi era considerato lontano, si stanno costruendo nuove distanze dai vicini. La rapidissima diffusione dell'ecografia fetale in India e in Cina permette di sapere subito se le famiglie aspettano un maschio. La condizione della donna riceve una nuova, inaspettata offesa: milioni di feti femminili vengono abortiti. Mentre la parità dei sessi è stata finalmente proclamata da legislazioni universali, i due paesi emergenti, che da soli racchiudono quasi il 40 per cento della popolazione mondiale, potrebbero accumulare decine, centinaia di milioni di maschi in eccedenza: «fuchi» umani senza speranza di trovare una compagna.

Ma quanto vicini sono questi genitori ai loro figli? Scegliendo di rinunciare a una femmina, ci dimostrano che amano di più il figlio maschio? La procedura dell'ecografia ha un certo costo. Quindi quelle che abortiscono il feto femminile sono, per ora, famiglie di livello medio-alto. Esse preferiscono avere un maschio, anche se sono abbastanza informate per sapere che da adulto rischierà la solitudine: mancheranno infatti le donne con cui formare coppia. Perché compiono questa scelta? Abdicando a un tradizionale rispetto per il tempo, l'Oriente benestante sta importando dall'Occidente la fretta consumista. Il bambino non nascerà per amore di lui come persona, né per il futuro che assicurerà alla famiglia, ma per immediata esigenza sociale: bisogna avere l'automobile e bisogna avere il figlio maschio. Quello che gli accadrà da adulto è lontano, non prossimo. Il criterio determinante è soddisfare, ora, le aspettative del vicinato che ti guarda. Uno spazio che era corrispondente a quello del prossimo, ma nel frattempo si è mutato in arena per la competizione di status, cioè nella sua antitesi: il confronto tessuto nell'invidia.

Oltre all'ecografia che permette di conoscere il sesso dell'embrione, l'Oriente apprende dall'Occidente altre moderne tecniche mediche. Pur essendo, nella gerarchia degli stereotipi razziali, meno svantaggiati degli africani o dei nativi d'America, gli abitanti dell'Asia Orientale sognano il modello europeo e spendono cifre sempre più elevate per operazioni di chirurgia plastica che cancellano gli occhi a mandorla: per la loro pubblicità preferiscono individui in cui simili caratteristiche razziali sono attenuate, mentre molti giovani si tingono i capelli di biondo, un colore che da loro praticamente

non è mai esistito. In India nuovi cosmetici che schiariscono la pelle stanno raggiungendo fatturati colossali. Ripetendo il modello delle nostre celebrities, anche in Asia il lontano sembra più amato del prossimo.

In Occidente la popolazione sta invecchiando a ritmo sostenuto. Contemporaneamente, gli occidentali rappresentano una porzione decrescente della popolazione terrestre. Ma, proprio in un mondo in cui i giovani e gli europei sono una percentuale in continua diminuzione, i mass media, la pubblicità e il pubblico - sia occidentali sia degli altri continenti - fingono che quasi tutti siano bianchi e giovani. Seguendo le leggi del libero commercio, diviene pregiato quello che è raro. Non interessa l'uomo com'è, ma l'uomo che vorremmo essere, il falso: sottospecie dell'irraggiungibile, del non-prossimo.

«Hikikomori».

... gli uomini lodano il giorno
io fuggo il sole, e in una tana tenebrosa
getto l'anima.

Quando Yukio Mishima scrisse queste parole aveva quindici anni. A quei tempi si era costruito una stanza-tana fatta di penombra, dove i carichi di libri servivano soprattutto a velare la luce del giorno. A quell'epoca, il Giappone - l'Impero del Sole - era lanciato in un'espansione che si sarebbe carbonizzata nelle esplosioni atomiche. Mishima è spesso considerato autore militarista perché era affascinato dall'estetica del combattente e del samurai: ma negli anni della sua formazione aveva invece fatto una scelta leopardiana e rachitica. «Considerare il sole un nemico era stato, nella mia fanciullezza, l'unico spirito di rivolta contro i tempi. [...] scrissi persino un'opera sulle notti del Medioevo; tutto questo durò fino al termine della guerra, poi mi accorsi gradualmente che stava per iniziare un periodo in cui la mia ostilità verso il sole sarebbe apparsa come un ossequio allo spirito dell'epoca»: così confessò in una delle opere più celebri che, significativamente, si intitola Sole e

acciaio (Taiyo to tetsu, 1968).

Fu una straordinaria anticipazione del tempi, anche se oggi Sole e acciaio non è ricordato come manifesto degli hikikomori. I neet (Not currently engaged in Employment, Education or Training, «Al presente non impegnati in lavoro, studio o tirocinio»), termine inglese che indica gli hikikomori giapponesi e i loro corrispondenti occidentali, sono uno dei problemi più insolubili e travolgenti della società postmoderna. Discutendone, si fa spesso riferimento al Giappone perché lì il fenomeno si è manifestato per primo e ha raggiunto l'estensione più vasta. The missing million («il milione scomparso», nel solo Giappone), li ha chiamati il dottor Tamaki Saito, primo e più noto esperto di questo problema psichico e sociale. Ma applicare in blocco un'etichetta medica a un milione di persone, parlare di patologia, come fa Saito, potrebbe ostacolare proprio la comprensione di quell'esistenza psicologica in cui le sue radici affondano.

La percentuale di giovani inghiottiti da questo buio è altissima anche negli altri paesi asiatici che hanno conosciuto un rapido sviluppo economico: Taiwan, Singapore, le regioni industrializzate della Cina, la Corea del Sud. È come se i popoli dell'Estremo Oriente non avessero più bisogno di emigrare per motivi economici, ma molti avessero scelto, forse perché più introversi degli occidentali, una migrazione all'interno di se stessi.

Gli hikikomori sono assenti dalla vita: ma forse la loro rinuncia è, all'origine, una ricerca di qualcosa di assente nella società, che essi inseguono con furia e disperazione. La differenza tra loro e Mishima sta nel fatto che lo scrittore sapeva di cercare quell'oscurità, silenzio, isolamento, lentezza, che la modernizzazione giapponese negava già nel 1940. I giovani hikikomori - neet del secolo XXI - sono invece sostanzialmente spaventati, e consapevoli solo di fuggire da qualcosa.

Saito propone di considerare neet chi ha abbandonato scuola, lavoro, vita sociale da almeno sei mesi. In prevalenza si tratta di giovani maschi, spesso primogeniti o figli unici, di famiglie benedicate e benestanti. Questo mette a fuoco l'origine e, al tempo stesso, la difficoltà di identificare il

fenomeno.

Le famiglie, infatti, provano vergogna per la situazione e sono restie a denunciarla (l'antropologia americana, ricordiamo, ha classificato il Giappone fra le «civiltà della vergogna»). Data la buona situazione economica, possono continuar a mantenere il figlio (che, non facendo vita sociale, non è neppure dispendioso): ma già ora ci si interroga sui costi e i problemi organizzativi devastanti di questi eremiti metropolitani, una volta che i loro genitori saranno morti di vecchiaia.

In genere, il padre è silenzioso e assente perché troppo impegnato nel lavoro: ha il senso del dovere tradizionale del Giappone, che però, dal 1945, è stato depurato sia dall'autoritarismo che dall'autorevolezza. Il figlio, allevato con ogni cura materiale, manca di un modello: come accade alla sua generazione, non conosce imperatore, impero e tradizioni, né si interessa a loro; come molti giovani, critica però la «religione del lavoro» - e del successo economico - postbellica. Si stanno dissolvendo i modelli umani vicini. E questo, abbiamo osservato dall'inizio, è, a circolo vizioso, sia uno dei sintomi sia una delle radici della scomparsa del prossimo.

La madre è, anch'essa, tradizionale ma senza autorità. Inconsciamente, vizia il figlio maschio anche perché manca di scopi nella vita, lo vuol mantenere dipendente e prendersi una rivalse in una società dove la donna soffre ancora di inferiorità.

Spesso il figlio è un ragazzo sensibile. Il Giappone richiede da tempo prestazioni più alte di quelle abituali in Occidente: ma, fino a non molto tempo fa, ripagava con un senso di appartenenza e col posto di lavoro a vita. La globalizzazione economica ha schiantato queste sicurezze e sostituito l'inclusione con la competizione esasperata. Dapprima il futuro hikikomori ne ha sofferto in silenzio. Si è ritirato completamente dalla scuola o dal lavoro solo quando è stato vittima di un episodio di bullismo o di mobbing: la moderna umiliazione inflitta dal gruppo al singolo, che ripete inconsciamente il rituale del capro espiatorio.

Si è chiuso a chiave nella sua stanza. Veglia preferibilmente la notte e dorme di giorno. La madre deposita un piatto davanti alla porta, lui lo preleva quando tutti dormono. Non si

è escluso completamente dal mondo; di solito ha un computer collegato a internet. Mantiene, cioè, un certo dialogo con soggetti lontani, mentre tutto il suo comportamento - la porta serrata e gli orari rovesciati - dichiara quella morte del prossimo che i suoi prossimi, i familiari, si rifiutano di ammettere.

Paradossalmente, il neet-hikikomori ha conservato un'autonomia: è lui che si è escluso dalla società. Mancando di temperamento competitivo, se non l'avesse fatto sarebbe caduto facilmente tra i freeters, che in Giappone sono ancora più numerosi (circa 1 800 000). Questa neo-classe di precari fragilissimi (one call worker) non rifiuta il lavoro e la società, ma ne è quasi stabilmente esclusa. I freeters abitano sui sedili degli internet-café, aperti 24 ore e meno costosi dell'alloggio più economico, aspettando di esser convocati per un'attività minimale. Non hanno casa, luogo di lavoro, famiglia. Vivono tra estranei. Di prossimo è rimasto loro il cellulare.

Computer.

La Corea del Sud ha superato ogni paese al mondo nei collegamenti a internet. Il paese detiene anche il record mondiale di partecipazione ai «giochi di ruolo massicci a giocatore multiplo online» (MMORPG: massively multiplayer online role-playing games), cioè di tossicodipendenza informatica.

I partecipanti a questi giochi sono in forte crescita in tutto il mondo. Chi comincia, tende a giocare sempre più ore al giorno. Questo devasta la vita normale, anche perché comunicare tramite internet con persone di altri continenti scassina l'appartenenza al proprio fuso orario. Per giocare con gli americani, l'europeo rimane sveglio man mano che avanza il buio: ma è mezzanotte in Europa quando l'Asia alle prime luci del mattino comincia a bussare al suo computer. Il giocatore beve un caffè o un Red Bull (che concentra molti caffè virtuali proprio come lo schermo contiene parecchie realtà virtuali) e continua. Il lontano è quasi sempre preferito, da quando il prossimo provoca ansia: nel mondo, milioni di

uomini si collegano a siti internet pornografici, che mostrano «disponibili» donne lontane, e intanto fuggono il rapporto erotico con la partner che dorme nella stanza accanto.

In forte crescita è anche il business delle terapie disintossicanti, la cui ricetta base è un ricovero in luogo senza computer. Una volta dimessi, sarebbe consigliabile abitare dove non esiste collegamento internet. Ma il sudcoreano dovrebbe vivere in strada, o spostarsi nel Nord del paese, dove esiste più tecnologia nucleare che telefonica. Così, il 60 per cento dei sudcoreani tra i 9 e i 39 anni sono giocatori frequenti, di cui un milione tanto seriamente da escludere la vita normale: trascurano gli studi e il lavoro ma anche il mangiare, in alcuni casi fino alla morte.

La Cina esce da un millenario sonno rurale, ma ha già trenta milioni di giocatori. Il governo ha pensato di intervenire sui minorenni. Un filtro telematico li identifica e misura i tempi di gioco. Dopo tre ore, raccomanda di smettere e far esercizio fisico. Ma qui il paternalismo confuciano curva in una direzione inattesa. Se il ragazzo non smette, l'intervento statale gli fa perdere la metà dei punti. Se continua, dopo cinque ore glieli riduce a zero. La Repubblica Popolare Cinese è così il primo paese post-MMORPG: per contrastare i rischi di dipendenza ha attraversato il gioco e ne ha adottato le regole. Il potere del «padre» si tramuta in quello di un fratello maggiore, il paternalismo in fraternalismo. L'adolescente si aspetta severe punizioni, confuciane o maoiste: l'autorità lo lascia a bocca aperta, battendolo sul suo terreno.

Un fenomeno dell'ampiezza dei «giochi di ruolo massicci a giocatore multiplo online» non può essere semplificato. Non si può, ad esempio, attribuirlo esclusivamente alle nuove tecnologie e alla nuova economia. Le loro velocità e volatilità facilitano la dipendenza e la degenerazione, ma da sole non le creano. Il vizio si impianta su una base umana che non appartiene al secolo XXI, ma a ogni epoca: è la sintonia totale che può instaurarsi tra la mente e le immagini che le vengono proposte.

Una delle pagine più belle di tutti i tempi racconta come un ragazzo può essere risucchiato dal mondo fantastico e divenirne dipendente. Rievocando il momento in cui i genitori

lo obbligavano a spegnere la luce, Franz Kafka non descrive il trauma di un bambino cui si interrompeva la lettura, ma due mondi che rimbalzavano l'uno contro l'altro, senza possibilità di incontrarsi.

Gli adulti si esasperavano perché il ragazzo, continuando a leggere, il giorno dopo sarebbe stato stanco. Lui non riusciva a capirli: perché dicevano che non avrebbe dormito abbastanza? La storia in cui abitava era sconfinata, così anche la notte era immensa, senza fine. Quando la fantasia accende la sua luce in una vita buia, solo il mondo dell'immaginario è importante e reale. Questo non comporta né che le immagini siano maligne né che il giovane sia debole. Richiede però che un giorno il ragazzo si chini fino alla base delle immagini, le alzi e se le carichi sulle spalle. Poi deve andare per il mondo e raccontarle. Questo riscatta, e restituisce il prossimo. Questo fa di Franz Kafka lo scrittore Franz Kafka: non uno schiavo delle immagini, ma il loro signore.

Attivare la fantasia può far nascere un artista. Viceversa, succhiare immagini industriali è troppo facile e intorpidisce: così come non diventa obeso l'agricoltore o il cacciatore che si procura il nutrimento da sé, ma chi consuma cibi preconfezionati. Anche per questo i giochi online non sembra abbiano finora rivelato un Kafka.

Non ci si può limitare a predire che le «intossicazioni» da giochi online aumenteranno: come è già avvenuto per il trash televisivo o editoriale, a un certo punto nel pubblico può sorgere spontanea la saturazione. I produttori di giochi, però, hanno non pochi assi nella manica. Accortisi che la diffusione di quelli impostati su avventure eroiche e astrali raggiungeva un tetto, e che i familiari dei giocatori lamentavano la loro latitanza dalla vita quotidiana, hanno colmato proprio questa lacuna.

Molti nuovi giochi del tipo second life non propongono più un'esistenza virtuale fatta di guerre stellari, ma una a base di orari, vita d'ufficio e di famiglia. Così il giocatore, rimproverato dai genitori, dal coniuge, dai compagni di lavoro perché aveva la testa nel gioco vecchio, si getta nel gioco telematico nuovo. Qui impara a rispettare gli impegni che ha con la mamma, la moglie, i colleghi, ma all'interno di un gioco virtuale: e anche in questo bisogna impegnarsi a fondo e a

lungo, ore e ore al giorno, altrimenti si perdono punti rischiando l'esclusione. Il passatempo, artificiale e modernissimo, utilizza un senso del dovere assolutamente reale, e antico quanto la società umana. In un certo senso, rieduca veramente ai ruoli sociali e familiari, e al fatto che ogni singolo deve sopportare la sua parte di costi. Ma non risponde mai alla richiesta di Tommaso: non si incarna in una presenza reale e tangibile.

Unendo trasversalmente infiniti giocatori, il senso di realtà dei giochi si impone al punto che diverse multinazionali stanno effettuando investimenti pubblicitari al loro interno. Quando la gente usciva ancora in strada, aveva senso ricordarle la Coca-Cola con un'affissione all'incrocio; da quando resta in casa ed entra nel computer per giocare, è più conveniente una scritta che reclamizza la bibita direttamente nel paesaggio virtuale del gioco.

Gli occidentali si chiedono se la chiusura da computer e le percentuali di neet raggiungeranno anche da loro le punte toccate in Estremo Oriente. Per rispondere bisognerebbe avere più informazioni sull'avanzata del fenomeno nei diversi paesi. La condizione di neet sembra comunque tipica dei maschi. Potrebbe essere una loro patologia epocale, esprimere un'incapacità di competere con i nuovi ruoli della donna e costituire un contrappeso a sindromi femminili come l'anoressia: il tratto comune è il ritiro dell'affettività a partire dall'adolescenza.

In Europa il problema sembra già acuto in Gran Bretagna, mentre ha per ora meno rilievo nei paesi mediterranei. La società inglese è passata da strutture tradizionali a un individualismo competitivo più rapidamente di altre: anche più degli Stati Uniti, dove l'affidamento all'iniziativa personale precede la Costituzione e l'indipendenza. Viceversa, sembra che il Sud dell'Europa possieda una certa difesa nelle tradizioni familiari. In tutto il continente, è il giovane italiano che più spesso mangia con la famiglia: e in Gran Bretagna le ricerche lo propongono come modello per prevenire la dipendenza telematica. Il ragazzo britannico, infatti, spesso passa proprio il tempo dei pasti al computer, buttando giù cibi preconfezionati: per lo più, obesità, dipendenza da giochi e neet-ismo avanzano insieme.

Sola, e attrezzata con tecnologia che ha la funzione di mascherare la solitudine, una parte della gioventù postmoderna non poteva che arrivare alla strozzatura dell'imbuto e sporgersi di là.

Cosa succede quando si è troppo soli e da troppo tempo ? Si è contaminati dalla tristezza e poi dalla disperazione. A cosa si pensa quando si è inghiottiti per troppo tempo dalla tristezza e dalla disperazione ? Al suicidio.

Il suicidio ha sempre costituito un paradosso, perché da un lato corrisponde a una vita non riuscita, dall'altro richiede al suicida di riuscire in una delle più difficili battaglie: una volta deciso che non vuole più vivere, deve vincere l'istinto di conservazione. Il suicida è debole ed è forte. Ma i paradossi si sommano nella dimensione virtuale. Il motivo del suicidio è, sempre più, la solitudine, e l'uccidersi corrisponde all'accettarla come definitiva: eppure, si cercano partner, per morire in coppia o anche in gruppi relativamente numerosi. Il computer è un personaggio importante del dramma. Non solo si è diffuso quando spariva il prossimo e sembra averlo sostituito, offrendo una relazione coi lontani: è ancora al computer che ci si rivolge per non morire soli.

Non si può dire né che il computer sia causa di solitudine terminale né che sia una sua conseguenza. Ma solitudine e computer si accompagnano. Meno di una generazione fa, la Corea del Sud aveva uno dei tassi di suicidi più bassi al mondo. Oggi, uno dei più alti: solo tra il 2000 e il 2004 il numero di persone che si sono tolte la vita è aumentato del 75 per cento. Ogni mese, le autorità chiudono in media cento siti internet in cui gli aspiranti suicidi si cercano allo scopo di morire insieme. Ma è raccogliere acqua con un secchio bucato: regole o punizioni non scoraggiano chi ha già deciso di morire.

Tempo.

«Vivre sans temps mort» diceva un incitamento dell'Internationale Situationniste.

«We want the world, and we want it now» proclamava uno

slogan della contestazione americana, in allarmante sintonia col disprezzato consumismo.

L'esperienza del prossimo è evaporata perché è diventato irreallo lo spazio in cui la sentivamo. Ma, per essere reale, un'esperienza ha bisogno anche dell'altro contenitore, il tempo.

Come lo spazio aveva il metro, così il tempo aveva un'unità di misura e facevamo assegnamento sulla sua immutabilità. Invece, tutto si fa più veloce.

La televisione, ha detto press'a poco Baudrillard, è misura di tutte le cose: di quelle che sono, in quanto le riproduce; di quelle che non sono in quanto, rappresentandole, le fa esistere. E la televisione non sta ferma. La televisione accelera. Ogni minuto di trasmissione contiene oggi quasi il doppio delle parole che offriva ai tempi dei primi programmi. La televisione serve a vendere tempo (per inserzioni) e questo tempo è prezioso. Con le accelerazioni, l'interessante non è chiedersi a quanto corrisponda ogni incremento ma se, continuando a quel ritmo, non si incontrerà un limite. In astratto, la singola accelerazione non sarebbe un male. In un telegiornale della stessa durata l'annunciatore, se parla più in fretta, potrebbe informarci non sui soli fatti nazionali ma sugli eventi di tutto il mondo. Superata una certa soglia, però, c'è un collasso: per l'eccessiva rapidità tutto l'annuncio diventa incomprensibile.

Del resto, per esigenze del mercato (esistevano anche ai tempi di Mozart), i medesimi pezzi musicali hanno avuto, col passare delle epoche, un'esecuzione sempre più veloce: un po' più di velocità vuol dire quasi sempre un po' più di effetto. O più precisamente: i tempi veloci sono stati suonati più in fretta, gli adagi più adagio, ma nell'insieme ha prevalso l'accelerazione. È stata comunque una concessione fatta al pubblico, come quella delle industrie alimentari che, quando notano un calo nelle vendite, aumentano leggermente le spezie o gli zuccheri nelle confezioni. Fino a quando si può continuare?

Uno dei grandi storici del XX secolo ha detto: «La distruzione del passato, o meglio la distruzione dei meccanismi sociali che connettono l'esperienza dei contemporanei a quella delle generazioni precedenti, è uno dei meccanismi più tipici e insieme più strani degli ultimi anni del Novecento. La maggior

parte dei giovani alla fine del secolo è cresciuta in una sorta di presente permanente».

Il distanziamento dal passato, fa notare Hobsbawm, comincia dai più giovani. Questo significa che, man mano che le classi di età avanzeranno, il mondo sarà composto sempre più da individui stranieri al passato.

L'Aids è stato un grande flagello dell'Occidente che oggi, come le guerre, come certe produzioni obsolete, è stato spostato nei paesi del Terzo mondo. Negli ultimi due decenni del secolo passato, i rapidi progressi sanitari e la capillare informazione - uno degli indiscutibili vantaggi dei mass media - lo hanno schiacciato negli angoli. Eppure, l'inizio del nuovo secolo ci ha dato notizie contrastanti. Da un lato, paesi sviluppati si separavano dal male geograficamente e anche storicamente: l'Aids sembrava destinato a diventare una mitica epidemia del passato, come il colera o la peste. Dall'altro, proprio questa percezione collettiva creava una lontananza fittizia. La combinazione di libertà sessuale e di voli low-cost verso paesi dove l'infezione è diffusa ha fatto invece riavvicinare il contagio.

Le inchieste condotte nel nuovo secolo confermano che al pubblico, ormai, non manca l'informazione sull'Aids. Tutti conoscono le possibilità di ammalarsi. Ma i più giovani le considerano «cose da anni Ottanta»: eventi di quando non erano ancora nati, che non li riguardano. Nel loro immaginario è «un rischio del secolo scorso». (Con la svolta del millennio, un brivido ha percorso la lingua inglese. La parola history - storia del passato, a differenza di story, che è storia-narrazione - aveva sempre goduto di rispetto. Implicava cultura, sapienza, visioni vaste. Ma, spontaneamente, fra i giovani si è imposta una nuova frase, offensiva: «You are history». Significa: «Sei passato, non vuoi dir niente, non conti nulla»). Non si può mobilitare una nuova generazione perché combatta rischi del passato. Nel Novecento ci hanno impartito le regole del traffico insegnandoci a far attenzione alle automobili: se ci avessero raccomandato di non farci investire dai cavalli non avremmo imparato niente.

La creazione di lontananza, dunque, riguarda il tempo quanto lo spazio. Come lo spazio, anche il tempo ha più direzioni. E il distanziamento nel tempo riguarda il passato ma

anche il futuro.

Il ritorno del rischio di Aids dipende dalla ridotta percezione del tempo. Per i giovanissimi i decenni passati possono essere lontani come secoli, rendendo la malattia più remota nella loro immaginazione. Ma la stessa svalutazione vale per il futuro. Molti giovani praticano una sessualità senza precauzioni non solo perché un'epidemia degli anni Ottanta è lontana come la peste dei Promessi sposi, ma anche perché il quarantenne o cinquantenne malato, che potrebbero diventare contagiandosi, è così distante da essere praticamente un altro. Avendo un'evoluzione lenta, l'Aids riguarda «un'altra persona»; tanto lontana nel tempo da non poter essere né un io né un prossimo.

Del resto, da che esempi possono farsi guidare? I governi sono inondati da previsioni terrificanti. Fra qualche decennio le fasce costiere potrebbero essere sommerse, e a vaste regioni potrebbe mancare l'acqua: le loro politiche, però, riguardano soprattutto i prossimi 4-5 anni, quelli in cui potrebbero essere rieletti. Anche le malattie della Terra sono distanti nel tempo, riguardano un ambiente «altro».

Negli Stati Uniti, il numero dei tatuati si avvicina ai cinquanta milioni. Siccome anche negli Stati Uniti ci sono anziani e neonati, si presume che la percentuale dei tatuati fra i giovani sia elevatissima. Il tatuaggio proviene da società arcaiche, dove in genere accompagnava l'iniziazione. Ma i riti d'iniziazione celebravano passaggi irreversibili - la pubertà, ad esempio -, aiutando la fatica di accettarli per sempre. Per questo si incideva qualcosa di incancellabile sul corpo dell'iniziato. Il tatuaggio di oggi accompagna, al contrario, il rito dell'effimero, il consumismo.

Col crescere dei tatuaggi è comparsa una nuova forma di ansia, il tattoo regret (rimorso da tatuaggio). È come se molti tatuati dessero ragione al Levitico, che condannava questa manomissione fisica (19.28). Ma il motivo cosciente è più semplice. Milioni di persone portano infatti nel corpo una parte di un'altra persona, con cui non hanno più niente in comune: il suo nome.

Nella società postmoderna, l'attrazione erotica non comporta l'obbligo di formare coppie stabili. Se le due persone

si sposano, il mercato dei divorzi può offrire, a seconda dei paesi, vie d'uscita più o meno agevoli. Ma i più giovani sono coscienti di questa instabilità, e in genere più ragionevoli delle generazioni precedenti. Così, rinviando il matrimonio a un'età più avanzata. Curiosamente, però, molti di quelli che formano coppie non ufficiali compiono un altro passo: si fanno tatuare, spesso in zone intime, il nome dell'amante. È come se una parte di loro, inconscia e arcaica, volesse appropriarsi per sempre tanto dell'altra persona quanto degli antichi vincoli di indissolubilità.

È interessante infatti notare come, man mano che i costumi autorizzavano i rapporti di coppia a farsi meno permanenti, i regali di coppia riguardanti il corpo abbiano preso la direzione opposta. Un tempo ci si regalava il golf o la sciarpa, che si limitano a coprirlo, e si mettono e tolgono in un attimo. Oggi, il piercing o il tatuaggio, che ne divengono parte stabile. L'altro è lontano e il bisogno inconsapevole di lui penetra, letteralmente, sotto la pelle. Non si dona dunque un anello (persino quello matrimoniale si può sfilare), né si aggiunge il nome dell'altro ai documenti (che si possono riscrivere) ma al corpo, che è sempre lo stesso.

Come conseguenza dell'ondata di rimorsi, sono state elaborate nuove tecniche laser che riescono a cancellare i tatuaggi. Ma il tatuaggio che è stato fatto in una seduta ne richiede, con gli strumenti attuali, anche una decina o più per esser cancellato. E, poiché gli americani affetti da tattoo regret sono ben più del dieci per cento dei tatuati (secondo uno Harris Poll del «Washington Post» almeno il 17 per cento), il conto è presto fatto: il mercato del rimorso da tatuaggio sta generando un fatturato che in poco tempo potrà superare quello, già enorme, dell'applicazione del tatuaggio.

L'ondata che porta alla cancellazione è fortissima, inarrestabile, e altrettanto irrazionale quanto quella che aveva portato a farsi tatuare. Tra l'altro, diversi specialisti mettono in guardia contro il potenziale cancerogeno dei pigmenti che, cancellando, entrano nel sistema linfatico. Invano. Inizialmente non ci si chiede: cosa significa voler essere liberi e distanti e, al tempo stesso, vicini quanto lo siamo alla nostra pelle? Farsi tatuare è proprio forzare i fatti per evitare di rispondere. E, anche in seguito, cancellare il tatuaggio è voler restare

all'oscuro, invertendo il decorso del tempo per respingere un «prossimo» così vicino che sopravvive sotto l'epidermide e negando un problema che continuerà a esistere senza il nostro permesso.

Nel 2006, Richard Wisemann, dell'Università dello Hertfordshire, ha misurato la velocità media dei pedoni in 32 città. L'esperimento è interessante perché può esser messo a confronto con uno analogo svolto nel 1994 da Robert Levine, della California State University. I risultati sono sorprendenti. In soli dodici anni la velocità media del pedone è aumentata globalmente del 10 per cento e, nei luoghi di più forte sviluppo economico come la Cina e Singapore, tra il 20 e il 30 per cento. Se la progressione continuerà, prima della fine del secolo i pedoni potrebbero essere più veloci di qualunque trasporto urbano, decongestionando i mezzi pubblici ma mettendo a rischio l'industria automobilistica. Il professor Wisemann ha poi osservato che, già ai ritmi attuali, con la velocità aumentano le malattie cardiocircolatorie e diminuisce l'aiuto prestato al prossimo. Per il combinarsi di questi due fattori, dunque, a quella data gli incidenti mortali potrebbero avvenire sui marciapiedi più che in strada.

Fra le attività normali - quelle che pensavamo facessero riferimento a una «norma» che non muta - forse solo il coito non ha cambiato standard temporali: nessuno invita a compierlo più velocemente. A questo punto, però, l'individuo medio, compresso in macchina per la velocizzazione delle attività più elementari (il pasto medio è più veloce, la notte si dorme di meno e così via) non riesce più a cambiare rotta. Malgrado le indiscutibili liberazioni sessuali dei decenni scorsi, eiaculazione precoce e frigidità rimangono sorprendentemente frequenti. Il rimedio è far girare più veloce il business delle nuove terapie sessuali, non correre di meno: ormai è impossibile. Più profonda di quella sessuale è stata la liberazione del business.

Sbaglia chi pensa che solo i viventi siano stati catturati dal circolo infernale della fretta: lo sono anche i morti.

Di recente ho visitato un posto dove pensavo di incontrare una vera quiete. I cimiteri sono più tranquilli dei normali luoghi di attività. Certo, oggi diversi cimiteri cittadini sono in subbuglio: concepiti tempo fa, quando le città erano meno

popolose, soffrono di congestione. I bisnonni cui andavo a fare visita, però, erano veneziani. Venezia è il centro urbano che più rapidamente si sta spopolando al mondo, e questo dovrebbe mettere l'isola di San Michele, dove si trova il cimitero, al riparo dal sovraffollamento. Quale sorpresa, allora, leggere l'avviso:

Concessioni di nicchie, ossari, cinerari.

Fino al 1954; perpetua

1955-1961: 100 anni

1962 - luglio 1998: 50 anni da agosto

1998: 30 anni”

Altre direttive, poi, con progressione strangolatoria, vincolavano la permanenza non solo alla data della morte, ma alla solvibilità dell'utente di spazio ed eternità:

“tombe di famiglia : 90 anni

campi paganti: 15 anni

campi comuni: 10 anni”

Insomma, per limitarci alle nicchie sepolcrali il defunto del 1999 dovrà sgombrare nel 2029. Per nonni e genitori alloggiati nei loculi vicini, quel discendente non sarà più prossimo neppure nella morte. Mancano spazio e tempo per tutti: solo loro sono «perpetui».

Avvicinandosi alloggi il tempo accelera per i morti, proprio come avviene per i vivi. Merita quindi che l'Università dello Hertfordshire vi dedichi uno studio.

Da sempre si dice che l'uomo è uomo anche perché ha un rapporto con la morte diverso dagli altri animali. Quando muore il suo simile, l'animale si ferma accanto al corpo solo finché è caldo. L'uomo, a qualunque civiltà appartenga, compie riti e seppellisce il morto. In qualche modo, per lui il morto continua a vivere.

Ma a quest'antica coscienza i tempi ne stanno sovrapponendo una nuova. Eravamo diventati umani accorgendoci che anche i morti sono vivi. Diventiamo post-umani - o qualcosa che è altro dall'umano - quando

cominciamo a convincerci che anche i vivi sono morti. I vivi - la maggior parte dei vivi - sembrano aver smesso di vivere da un tempo che, quando ce ne accorgiamo, ci appare immemorabile: che non è, quindi, una conseguenza del nuovo secolo. La maggioranza dei giovani non ha ancora cominciato a vivere. La maggior parte degli altri - non solo gli anziani, anche i quarantenni - pare irrigidirsi in un rigor mortis psichico, che contrasta con l'agitarsi fisico. Non pensano pensieri autonomi. Non si interessano agli uomini che hanno vicino, non per malvagità, ma perché non li capiscono.

In una certa misura, questo avveniva in ogni epoca. Ma era più difficile vederlo riprodotto sui grandi pannelli della vita e restarne ipnotizzati: era quindi più facile continuare a essere società e umanità. Gli obblighi reciproci, la pietà, la compassione, circolavano. Potevano continuare a esistere e, a volte, a esser creduti amore. Da quando il mondo si è fatto laico, e ogni cosa ha perso l'incanto divino ed è diventata misurabile, gli atti ripetitivi degli altri non sono più considerati rito - presenza di un contenitore uni versale - ma isolata nevrosi, ossessività, rigidità cadaverica. Il prossimo si è trasformato in lontano uscendo dallo spazio. E il vivo in morto, uscendo da tempo.

Ma dove nasce questa sensazione? È sensazione o proiezione? Inerte è l'osservato o chi osserva? Il mondo si rinnova a una velocità senza precedenti e non riconosce se stesso. Lo sguardo sente la distanza ma non sa se è nell'occhio o nel mondo osservato.

Capitolo 3. Insieme

Fratelli.

Di che reggimento siete, fratelli ?

GIUSEPPE UNGARETTI

Col XX secolo tramonta il mondo patriarcale che aveva accompagnato l'egemonia europea sulla Terra. È stato detto che la società dei fratelli sostituì quella dei padri negli anni Sessanta e Settanta. In realtà era stata annunciata da secoli. «Libertà, uguaglianza e fraternità» sono già i principî della Rivoluzione francese: che non voleva abolire l'amore del prossimo, ma cambiargli direzione. Invece di guardare in alto, preferiva gli uomini posti sullo stesso piano.

Dopo la verticalità del Medioevo, un ordine orizzontale - che leghi i familiari, i cittadini e i fedeli tra loro, senza passare ogni volta attraverso il padre, il re o la figura divina - aveva percorso il Rinascimento. L'arte, la letteratura, la vita, si erano chinate verso il prossimo più prossimo, il mondo circostante.

L'Ultima cena, affresco formalmente religioso, è il più denso gruppo orizzontale dipinto nella storia. Né l'occhio di Leonardo, né quello dei suoi personaggi si rivolge in alto; l'attenzione scorre lungo la tavola, ai vicini e ai dialoghi che li annodano. L'affresco ha attratto folle di visitatori in ogni epoca, sbalordendo i critici per il suo potere: a causa di tecniche troppo nuove dopo pochi anni era già molto deteriorato, eppure il flusso di ammiratori continuava. La grande, vera novità era infatti lo sguardo terrestre, destinato a prevalere su quello teologico. Senza dichiararlo, senza saperlo, questa pittura anticipava la società dei fratelli. Il teatro della vita - dice la modernità - non è più recita di marionette, i cui fili verticali conducono in alto, alla mano che le unifica: è

rappresentazione di individui che condividono un palcoscenico orizzontale.

L'ordine patriarcale, tanto in famiglia quanto nella società, era rigido, verticista, apparentemente senza incertezze: e, in questo senso, rassicurante.

Come tutte le rivoluzioni che hanno successo, quella dei fratelli non poteva essere che lentissima, discontinua, spezzata da regressioni. I tre principi della Rivoluzione francese decidono il suo successo e il suo limite: vinceranno contro i nemici, ma si dissangueranno combattendo fra loro. Fraternità e uguaglianza, che uniscono, lotteranno con la libertà, che favorisce l'individuo sui bisogni collettivi. L'uomo ha doveri sociali. L'uomo ha anche diritto ad aspirazioni personali. La tensione tra libertà dei desideri e solidarietà non può trovare soluzioni, solo raggiungere equilibri.

Una delle nostre grandi catastrofi è stata l'incapacità di vedere questo problema per quello che è: un'antinomia tragica. Per oltre due secoli molti maestri hanno affermato che quell'equilibrio era vicino: che fraternità e uguaglianza avrebbero favorito la libertà, che la libertà avrebbe favorito fraternità e uguaglianza. Entrati nel XXI secolo, sembra invece che i bisogni individuali siano l'aspirazione universale e la solidarietà l'eccezione.

Noi ci chiediamo perché, pur lunga e profonda, anche la rivoluzione dei fratelli pare subire una tipica sorte delle rivoluzioni: svendere, prima o poi, l'anima, con sofferenze spesso più atroci di quelle che combatteva. Una risposta sta proprio nello squilibrio fra i due principi ispiratori (che negli anni Sessanta e Settanta verranno frequentemente identificati in Marx e Freud, anche senza il loro permesso).

Tutti e due - liberazione del desiderio e solidarietà - sono nobili derivazioni della Rivoluzione francese e addirittura di quella rinascimentale. Essendo, però, la loro esecuzione affidata a una catena di individui, il desiderio individuale non cessa mai di abitare nella carne e pulsare nel sangue di tutti e due: ma non viceversa. La solidarietà è assediata e, col tempo, corrosa dal desiderio; mentre il desiderio non teme di esser segretamente infiltrato dalla solidarietà.

A differenza della solidarietà, che può rispondere a qualche

misurazione oggettiva e che appoggia i limiti personali spalla contro spalla, il metro del desiderio è soggettivo: e, raggiunto il suo limite, lavora per spostarlo più in là, facendosi illimitato. Le frenesie individuali si insinuano nelle motivazioni inconscie come, negli alimenti, un veleno non rilevato dalle analisi: per accumulo, finiscono un giorno coll'uccidere gli organismi che se ne nutrono. Pensiamo alla sconfitta del comunismo nella Guerra fredda: le passioni egocentriche dei suoi leader ne furono probabilmente responsabili più ancora di ogni politica americana.

L'uomo non deve imparare a desiderare: il desiderio è un prolungamento diretto dei suoi appetiti animali. Pur essendo un animale sociale, l'uomo deve invece, in sostanza, imparare come comportarsi con gli altri. La nostra società è troppo complessa rispetto ai gruppi umani «naturali»: l'impulso a seguire il branco è poco rilevante o addirittura controproducente in una vita metropolitana funzionale.

Il neopaganesimo e la liberazione del «desiderio naturale», derivati dal movimento romantico, avevano aperto il Novecento con un vortice creativo e cosmopolita. Il loro punto d'incontro più significativo fu Ascona, sulla sponda svizzera del Lago Maggiore dove fino al 1914 vegetariani si incontravano con anarchici, teosofi con antroposofi, Lenin con principi, artisti con pacifisti e utopisti di ogni paese. Questo corpo estraneo causava sgomento nei parroci, i quali segnalavano alle autorità orde di stranieri - benestanti e istruiti - che correvano nudi fra i boschi adorando gli astri.

Le guerre mondiali e l'interregno dei fascismi tolsero ossigeno al movimento e sospesero i suoi percorsi internazionali, ma non ne uccisero l'ispirazione. Come avrebbero potuto? Era quella di Dioniso, sopravvissuta al cristianesimo nei millenni. Il movimento desiderante proseguì come corrente sotterranea, che tornerà alla superficie nella seconda metà del secolo.

Da un lato, solidarietà e uguaglianza rappresentavano l'aspirazione degli esclusi dal benessere e l'ispirazione di tanti intellettuali. Dall'altro, tentazioni dionisiache e nietzscheane esprimevano impazienza per il sonnolento mercantilismo e la sua democrazia, radicalizzando il «diritto» moderno al

desiderio. Il Futurismo cerca di farsi movimento europeo e canta la guerra, «sola igiene del mondo»: nega il passato, adora l'azione e la velocità, proponendo violenza molti anni prima del fascismo e libertà per l'istinto molti decenni prima dei «figli dei fiori». Da una parte è ipermoderno, dall'altra è estremismo romantico.

Man mano che il mondo si modernizza, il vero prossimo, il vicino che puoi toccare, è fonte di solidarietà sempre più problematica: ma rimane la riserva aurea dell'umanità. Su di esso si torna a contare durante le tempeste. Paradossalmente, sono proprio le mostruosità del XX secolo a confermarlo. Allo scoppio della Grande guerra, i socialisti avevano dovuto scegliere: la solidarietà internazionale con i lavoratori degli altri paesi, o quella con la borghesia di casa loro, col padrone avversario ma prossimo, che incontri ogni giorno. Un sentimento primordiale, un'onda irrazionale ma inarrestabile farà scegliere il più vicino. La solidarietà fra i lavoratori d'Europa -socialista, comunista, anarchica, cristiana, umanista - sembrò sciogliersi come neve al sole, formando rivoli che, per gravità, irrigarono il torrente edonista, egoista, «eroista» e dionisiaco dei nazionalismi.

Anche attraverso la frattura delle guerre mondiali, però, i principi della Rivoluzione francese continuano a scorrere nel mondo. Nella lunga mobilitazione degli eserciti, la fraternità internazionale -appresa in teoria - poteva farsi esperienza giornaliera. La vera solidarietà richiede vicinanza. Con la guerra del 1914, poco dopo aver unito il popolo ai borghesi - cioè ai vicini nemici - essa serpeggiò tra i fanti che si fronteggiavano, cioè tra nemici vicini: nell'immobilità delle trincee gli eserciti avversari convivevano a pochi metri. La notte del Natale 1914, per semplice passaparola, lungo i presidi più inattesi della sterminata linea del fronte, soldati tedeschi e alleati escono dalle trincee, sistemano tavolini dove giocano a carte o bevono insieme, illuminano alberi natalizi, scambiano tabacco, giocano partite di calcio. Con meraviglia reciproca, i sassoni dell'esercito tedesco scoprono che stanno festeggiando con gli anglosassoni di quello britannico. Insieme, seppelliscono i morti nella terra di nessuno, una striscia così stretta che basta un unico prete per dare la benedizione a tutti.

Già nel Natale 1915 non è più possibile: la terra fra le trincee, sconvolta dai proiettili, non ha più superfici che possano accogliere tavoli o palloni. Ma anche la mentalità, ormai, segue linee contorte dalle bombe. Dalle due parti del fronte, gli alti comandi hanno promesso corte marziale e fucilazione per quelle elementari forme di «fraternizzazione col nemico».

La Grande guerra è la prima guerra condotta intensamente anche con mass media e uffici propaganda: il loro compito è proprio insegnare distanza e ostilità. L'uomo a pochi metri da te, ma al di là del reticolato, può solo essere altro, e venire odiato anche a Natale. Persino se hai imparato a riconoscerlo, se scorgi quando accende la sigaretta o guarda le foto dei bambini, può essere vicino, vicinissimo, ma - dicono gli ordini - mai prossimo. Alla fine del conflitto, i soldati portano a casa ricordi di guerra: fotografie di cadaveri nemici in pose oscene, frammenti dei loro corpi. Il morto scempiato deve restare oggetto di odio. I combattenti hanno imparato non solo a uccidersi -questo è avvenuto in ogni epoca - ma, cosa nuova, a pervertire la prossimità. Il palcoscenico di Auschwitz non è pronto, ma lo sono il fondale, le quinte, la mentalità. Alla ritirata di Caporetto, si estrarono individui dalla fiumana. Li si fucila subito, come esempio: hanno la colpa collettiva di camminare nella stessa direzione dei nemici. Non si tenta nemmeno di stabilire una responsabilità individuale con una sommaria corte militare. Non si perde tempo neppure per conoscere il loro nome: si registra solo il totale dei fucilati; ci si libera dei corpi che sono solo poltiglia collettiva, anonima e senza onore. La morte è numero e procedura industriale.

Terminati i combattimenti, nel 1918, diversamente da quello che era sempre avvenuto, gli smobilitati non rientrano nell'ordine patriarcale: diventano reduci, branco di fratelli in versione feroce.

Persino nell'orrida razionalità della macchina nazista gli unici interstizi in cui l'umanità riuscirà a insinuarsi sono crepe causate dalla vicinanza. Di fronte all'ordine di uccidere anche gli ebrei che li hanno serviti come cuochi, che li hanno nutriti, nelle Einsatztruppen alcuni temporeggiano, inventano scuse, si spogliano della disciplina denudando una nascosta umanità. La

vicinanza è diga naturale a protezione del sentimento: così potente da spezzare le armi metalliche dell'ideologia, da spingere a tradirla per non perdere l'ultimo calore.

I movimenti.

Terminato anche il secondo tempo della Grande guerra (convenzionalmente detto Seconda guerra mondiale) il mondo è diviso in due dalla Cortina di ferro. Formalmente, la metà comunista si ispira a uguaglianza e fraternità, quella capitalista alle libertà individuali. Per un ventennio, la prima estende la sua presa sul mondo: completa l'incorporazione dell'Europa Orientale, porta a termine la conquista della Cina e avanza in quella dell'Indocina, include nella sua sfera buona parte dell'Africa, trionfa a Cuba e getta teste di ponte in America continentale. Il «maggio francese» del '68 viene da molti interpretato come l'apertura del fronte finale, interno al mondo capitalista. Un movimento spontaneo, che chiede solidarietà radicale, sembra germogliare dagli intellettuali e dalle nuove generazioni dell'Occidente.

Spesso ci si è chiesti se il suo fiorire non sia stato sopravvalutato da chi lo viveva. Fu creduto, soprattutto in Francia, Germania, Italia, rinnovamento irreversibile dell'Occidente in senso sociale.

Lo sguardo dei decenni successivi ne ha reso il paesaggio ancora più vasto: già allora, del resto, si parlò di contestazione globale. Il '68 fu quasi una, scrollata spontanea mondializzante, perché esplose a Parigi (e in Italia; e a Berlino, dove il '68 cominciò nel '67), ma anche a Praga e a Città del Messico, a Tokyo e a Chicago: cioè in continenti e società ben diversi. Per alcuni anni, i movimenti innovatori si rilanciarono a vicenda nel globo, attacco concentrico ai conformismi, e spesso al buon senso. In parte, i mezzi si imposero sui fini. Senza, cioè, un demiurgo che lo programmasse, la comunicazione - anzi, i mezzi di comunicazione - favorì un alimentarsi reciproco delle spinte, che continuò quasi autonomo a valanga. Finché non generò un bisogno d'ordine, una reazione che ugualmente si alimentò da sé in percorsi

transnazionali: ma che ottenne, diversamente dai movimenti, l'aiuto di ogni establishment.

Furono dunque eventi che resero irriconoscibile la storia, ma non nel senso allora percepito.

Restarono leggi nuove e decisive. Rimasero cambiamenti importanti di costume (riguardanti in particolare la sessualità e la famiglia). Furono fondate istituzioni globali umanitarie e ambientaliste (*Medicins sans frontières* nasce nel 1968, *Friends of the Earth* nel 1969). Ma la grande svolta non fu affatto sociale: al contrario, il corpo della marea rifluì verso il polo opposto, presidiato dall'individuo e dai suoi desideri. Non solo gli studenti, anche buona parte degli intellettuali furono presi da nostalgia per quell'Itaca universale che è la vita borghese: una vita in cui cercavano di accomodarsi gli stessi operai, ma che doveva uscire sconvolta da quelle prove.

Nel 1977 un osservatore come Foucault affermava ancora che con la fine degli anni Sessanta era stato «assestato il primo grande colpo ai poteri costituiti» e che da allora si procedeva in quella direzione. Proprio negli anni Sessanta e Settanta, invece, stava vincendo quella che, nel primo capitolo, abbiamo chiamato la «rivoluzione mondiale dei ricchi». I privilegi - e gli egoismi - dei poteri costituiti si stavano potentemente rafforzando. E da allora avrebbero continuato ad aumentare il proprio vantaggio. È vero che lo diciamo oggi, con sguardo retrospettivo. Ma è anche vero che lo affermiamo sulla base di dati fondamentali raccolti allora, che dunque già allora erano accessibili.

In inconscia concordia, negli anni dei movimenti i rivoluzionari (per eccesso di entusiasmo) e i conservatori (per eccesso di allarme) colludevano nell'esagerare la portata dei rinnovamenti. Che perfino la mente di Foucault trasformasse il proprio desiderio di rivoluzione in realtà rivoluzionaria prova quanto - nell'inconscio collettivo ma anche in quello personale - il desiderio fosse vincente.

La globalizzazione con cui inizia il XXI secolo era già presente negli anni Sessanta e Settanta, non in forma economica ma culturale. E la globalizzazione, mettendo a confronto tutti, imporrà l'ideologia del confronto: cioè, della concorrenza, tanto nell'economia quanto nei desideri.

Molti eventi attribuiti convenzionalmente al '68 furono in realtà continuazione di grandi onde già in corso. La loro estensione temporale risulta anche più evidente se di nuovo distinguiamo, al suo interno, l'anima creativo-liberatoria da quella sociale.

La prima proviene spesso da correnti artistiche e culturali degli anni Cinquanta o addirittura Quaranta. I movimenti politico-sociali, soprattutto in Europa, si fanno invece visibili più tardi e retroagiscono su quelli propriamente creativi, fornendo loro idee nuove. La novità «del '68», dunque, non sta letteralmente nel sorgere di nuove ispirazioni, quanto nel fatto che raggruppamenti o forme di pensiero, in parte già esistenti, sembrano saldarsi fra loro, provocando reazioni a catena. Si assiste tanto a una unificazione geografica quanto a una confluenza tra innovatori politici e innovatori del desiderio. In un certo senso, si torna agli ideali della Rivoluzione francese, lottando per dar loro corpo, sangue e unità. Questa «solidarietà orizzontale» si contrappone anche alle istituzioni comuniste ufficiali, criticate come espressioni di un patriarcato verticalista (e, più profondamente, come antidionisiache e anerotiche).

America.

Dal dopoguerra, gli Stati Uniti dominano la scena politicoeconomica e quella culturale. Col finale degli anni Cinquanta vi si afferma l'happening. La pop-art nasce in Gran Bretagna, ma si diffonde con prepotenza in America. Nel 1957 esce *On the Road* di Kerouac e diviene l'emblema della beat generation: più che il manifesto di una letteratura, il manifesto di una generazione.

I moti studenteschi americani degli anni '60 si oppongono alla guerra del Vietnam, ma sono anche prosedizione delle precedenti lotte per i diritti civili. I diritti civili, a loro volta, sono una fune tesa, il cui capo si annoda alla Seconda guerra mondiale: nel '48, desegregazione razziale delle forze armate; nel '54, sentenza della Corte Suprema che vieta la segregazione nelle scuole (*Brown versus Board of Education*); nel '55-56,

boicottaggio dei trasporti pubblici in Alabama, fino alla sentenza che vieta la loro segregazione. Nel 1955 appare anche un manifesto ideologico significativo come *Eros e civiltà* di Herbert Marcuse. I due continenti atlantici lo leggono seguendo le rispettive tradizioni: gli americani vi cercano insegnamenti pratici, gli europei ispirazioni teoriche. Marcuse consolida la sua influenza pubblicando nel 1964 *L'uomo a una dimensione*.

Negli Stati Uniti l'impegno degli anni Cinquanta si espande negli anni Sessanta e sembra moltiplicarsi senza soste. La sua sincerità non è in discussione, ma il suo massificarsi semplifica i temi e toglie consapevolezza. Nel '66 il «personaggio dell'anno», cui «Time» dedica la sua mitica copertina, non è più un Roosevelt o un Gandhi: sorprendentemente, nuovo protagonista del mondo è proclamato il «giovane sotto i 25 anni», il baby boomer.

Il «freudismo di massa» che si diffonde rapidamente scivola in marketing dell'ottimismo, astratto e sentimentale, rivestendosi di tautologie: nel 1966, in una nuova prefazione a *Eros e civiltà*, Marcuse annuncia «la liberazione delle tendenze istintuali alla pace e alla serenità». Esso sparge precocemente il seme della commercializzazione, spettacolarizzazione e rifiuto della politica dominanti nell'America di oggi

Agli aspetti di vera solidarietà (soprattutto con la popolazione di colore) si mescolano sempre più spesso quelli «neopagani». Camille Paglia li considera il prodotto più tipico degli anni Sessanta, definendoli riedizioni inconsce dei culti di Bacco o Cibele. Impercettibilmente, senza interruzioni di continuità, si slitta dalla costruzione di una società più libera e giusta al particolarismo delle sette. La lotta contro gli eccessi del proibizionismo antidroga degenera in movimento dionisiaco di sesso e Lsd; non pochi invasati adorano Elvis Presley, convinti che non sia morto; Manson fonda addirittura una setta in cui si fa credere incarnazione contemporanea di Cristo e Satana. I culti si metastatizzano, prevalgono sull'impegno e lo screditano, gettano le basi per gli eccessi consumisti e la moltiplicazione dei fondamentalismi con cui si chiuderà il «secolo americano».

Negli Stati Uniti il '68 è punto di svolta come in Europa, ma soprattutto in senso terminale, marchiato dall'uccisione di

Martin Luther King e dall'elezione di Nixon.

Cina.

Anche in Oriente gli eventi principali furono anteriori al '68. Nel '66 fu avviata la Rivoluzione culturale cinese. Nella lotta fra le strutture del Partito comunista e Mao, quest'ultimo mobilita l'orda orizzontale dei fratelli. Da possibilità, la critica alle gerarchie si fa dovere. Forse più rapidamente di quanto si sia mai visto, dalla crisalide del rinnovamento esce l'insetto della distruzione. Quando l'onda si ritirerà, resteranno pochi ricordi di una comunità solidale, ma molti segni di una passione feroce. Se i calcoli dicono che furono distrutti 4922 dei 6843 luoghi di Pechino designati «di interesse storico o culturale», la stragrande maggioranza venne annientata già nell'agosto-settembre 1966: cioè non con gli anni - perché nelle rivoluzioni prolungate qualcosa scappa di mano - ma subito, al suo inizio. E Pechino fu fortunata. Chou En Lai pose rigidissimi limiti in città, facendo intervenire anche l'esercito: ma, quando cercò di emanare una direttiva nazionale, Mao pose il veto.

Poco dopo, le Guardie Rosse mossero guerra a Confucio, con quella che la figlia di Deng chiama «gioiosa arroganza». Fu una piccola iniziativa autonoma, perché la grande campagna contro l'antenato della religiosità cinese venne lanciata solo nel 1973. Ma già nel novembre 1966, 200 studenti dell'Università Normale di Pechino si recano al suo santuario di Qufu. Vogliono eliminarlo per sempre. Ribaltano la terra dove è sepolto da due millenni e mezzo, senza trovare nella materia chi vogliono cancellare nello spirito. Oltre alla sua, dissacrano 2000 tombe. Bruciano i templi, distruggono migliaia di antichi libri e oggetti, di alberi, di steli. Per cancellare eredità superstiziose. Per essere liberi. Senza storia. Per divenire figli solo di se stessi.

Si prepara una delle più grandi catastrofi culturali di tutti i tempi: in Cina, la tempesta ha altri dieci anni davanti a sé. A volte, i purificatori hanno più fortuna, e nelle tombe trovano resti umani: li portano in piazza, li sottopongono a processo, li bruciano. Ardono anche i libri. Ma, a differenza di altri storici

roghi, questi sono spesso «spontanei». Non ci si fida più di nessuno, i figli denunciano i genitori, chi ha una biblioteca la distrugge personalmente: si limita ad anticipare una perdita inevitabile, così evita di esser definito nemico.

Al termine della «Rivoluzione culturale», la Cina ha perso per sempre milioni di testi insostituibili e tesori fra i più grandi della sua antichità. Solo limitatamente, invece, ha perso una secolare tolleranza. In piazza, sulla stampa, si è cercato di rieducare la popolazione attraverso le umiliazioni pubbliche: mai capro espiatorio era stato offerto a masse così sterminate. Ma la mentalità comune -l'educazione confuciana che in Cina sopravvive da millenni - approva la rieducazione, non l'umiliazione.

Nell'onda della Rivoluzione culturale, molti occidentali cercano l'anima solidarista dei movimenti giovanili. Diverse correnti europee la prendono come ispirazione artistica più che politica: e restano poi disorientati dalla marinettiana priorità data alla devastazione del passato. Il legame orizzontale che doveva sostituire le gerarchie confuciane finisce col dar corpo all'istinto del branco più che alla fraternità. «Le masse - ricorda chi lo ha vissuto - erano come cani che al comando della frusta si avventano a mordere, preoccupandosi solo che la frusta non prenda loro».

Europa.

La consapevolezza di oggi nota come spesso le novità si ispirassero al desiderio più che alla solidarietà. Il mondo doveva finalmente rinnovarsi nella fratellanza: ma, dal momento che era vietato vietare, del nuovo senso sociale ognuno era autorizzato a dare una formulazione individuale.

Nella tranquilla Olanda il movimento dei provos scompiglia la scena degli anni Sessanta. Come dice il nome, il suo programma è una ruota infissa sul perno della provocazione. In Gran Bretagna (per diversi aspetti, il meno toccato dal «'68» fra i grandi paesi occidentali) questo periodo è percorso dalla passione sociale della «New Left Review» e, ancor più violentemente, da quella creativa e iconoclasta degli angry

young men (i «giovani arrabbiati»): il loro manifesto, Look Back in Anger di John Osborne, era apparso nel 1956. I Beatles trionfano non solo con ottima musica, ma come simbolo dell'epoca: sono la nuova gerarchia orizzontale, microsocietà dei fratelli paritetici. Eppure, già nel 1965 scocca la loro ora fatale: collegiali in giacca e cravatta, sfilano davanti alla regina per esser insigniti con l'Ordine dell'Impero Britannico. Nell'indimenticabile '68 John Lennon confesserà ai tre colleghi di essere Gesù Cristo e si completerà la dimenticabile separazione tra i quattro.

Nel 1957 era nata in Francia l'Internationale Situationniste, con un programma di rifiuto della «passività esistenziale», da sostituire con «situazioni degne del proprio desiderio». Questo gruppo di élite intellettuale faceva appello alla «spontaneità delle masse» per promuovere una «rivoluzione permanente della vita quotidiana». La maggioranza dei movimenti francesi era libertaria e lontana dal partito comunista: trockisti, situazionisti, seguaci di Sartre. Non era facile prevedere il coordinamento fra operai e studenti della primavera 1968, né la vastità di una protesta propriamente politica. Il maggio francese fu enorme ma breve. Più di altri paesi, la Francia aveva concentrato nel '68 il cuore della nuova onda. Più rapidamente che in altri paesi europei, la sua anima politico-sociale sembra dissolversi in quella desiderante del gauchisme contre-culturel: dalla controcultura fiorirà, a sua volta, un abuso commerciale dell'aggettivo «nuovo» (nouvelle cuisine, nouveaux philosophes e così via). Il 30 maggio 1968 De Gaulle accusò il movimento di «intimidazione, intossicazione e tirannia», sciogliendo l'Assemblea Nazionale in attesa di nuove elezioni. Oggi, col nuovo millennio, la svolta mondiale verso una «politica della paura» è visibile a tutti: si vota per partiti che promettono sicurezza, non ideali. Ma essa si annunciò già nelle votazioni francesi del giugno 1968, quando la sola Udr gaullista ottenne oltre il 60 per cento dei seggi: il 50 per cento in più di tutti gli altri raggruppamenti politici assieme. La breve estate dell'umanità nuova era già finita.

Il 30 maggio 1968, l'utopia non fu sconfitta solo in Francia: alle ore 10, nel programma di laicizzazione della Germania Orientale, la chiesa di Sankt Pauli a Lipsia venne sbriciolata dalla dinamite, solo perché era una chiesa. La borghesia

occidentale cedeva alla paura delle novità, gli apparati dell'Europa Orientale a quella di un edificio gotico del 1213 : alla paura del passato.

«La protesta [dei giovani] continuerà, perché è una necessità biologica», scriveva Marcuse, scordando, nell'entusiasmo, che la «necessità biologica» aveva fornito una base anche ai ragionamenti di Goebbels.

Il docente californiano parlava da filosofo che manipola la psicoanalisi in astratto. Uno psicoanalista, per cui Freud non era solo teoria, mentre il desiderio era un'osservazione clinica, prevedeva più concretamente qual era la strada intrapresa: «In modo dapprima irriflesso, poi sempre più consapevole, il gruppo ha messo in moto la dialettica del desiderio. Ogni meta e proposta è superata nel momento stesso in cui è raggiunta. [...] Il gruppo impara sempre meglio che essenziale per la sua sopravvivenza non è l'oggetto del desiderio, ma lo stato di desiderio». Così facendo, viene però istintivo completare, quel gruppo disimpara a essere gruppo. Non altrettanto vero si dimostrò che «la tensione utopica così organizzata è la sola possibilità efficace di negazione di questo presente».

Quella possibilità di negazione dell'esistente non fu la sola né fu efficace. In tutto il mondo, il desiderio si radicalizzò nella forma di cui abbiamo esperienza diretta e quotidiana: come desiderio individuale. In modo esitante negli anni Settanta, poi sempre più deciso, la società cambiò, in Occidente ma anche in Oriente e nel Terzo mondo. Dappertutto si imparò a desiderare la stessa cosa: arricchirsi.

L'incapacità di conciliare legame sociale e desiderio equivale sempre alla vittoria di quest'ultimo. La costruzione di un gruppo di uguali richiede una volontà continua, fatta di veglie, di noiosi aggiustamenti e rinunce: altrimenti, come i miracoli, si appiattisce in immaginette dopo l'apparizione iniziale. Il desiderio, invece, sopravvive da solo, anche nel più pigro, anche mentre dorme. La solidarietà conosce il sonno, il desiderio non dorme mai. Dioniso è un dio insonne.

L'inconscio - aveva detto il celebre Anti-Edipo - non è solo una cantina di desideri ammassati: è una vera «macchina desiderante», che sarebbe opportuno guidare e conoscere. Dopo la frana della spinta sociale nel giugno 1968, proprio l'Anti-Edipo (pubblicato nel 1972) ebbe il compito di far

avanzare il desiderio, seconda anima del movimento che celebrerà il funerale della prima.

Nella prefazione all'edizione americana di quell'opera di Deleuze e Guattari, Foucault scrisse: «È il legame del desiderio con la realtà [...] che possiede una forza rivoluzionaria [...] L'individuo è il prodotto del potere. Quel che è necessario è disindividualizzare. Il gruppo non deve essere il legame organico che unisce degli individui gerarchizzati, ma un generatore permanente di disindividualizzazione». Il lettore concordava con l'autore a proposito del desiderio: ma si affidava a quello che conosceva in forma immediata, trascurando concetti astratti come «disindividualizzazione». Proprio il pubblico cui Foucault si rivolgeva, quello degli Stati Uniti, di fronte all'antinomia gruppoindividuo stava optando radicalmente per il secondo. La forza della società americana si è sempre espressa nelle associazioni locali nonprofit con finalità sociali (grass root). Fra il 1968 e il 1997 il loro numero raddoppiò; ma già tra il 1962 e il 1988, la quantità media dei loro aderenti precipitò da 10 000 a 1000 soltanto. Il declino della vita sociale americana è iniziato proprio negli anni mitici e, con simili progressioni, il suo estinguersi potrebbe essere vicino.

Con il nuovo millennio, all'interno dell'Occidente l'Europa riesce a rallentare le commercializzazioni e l'individualismo degli Stati Uniti, non a evitarle o a proporre alternative. Dopo la Chiesa, si svuota la società civile. Come è successo ai gruppi di base americani, in Europa deperiscono rapidamente i sindacati e i partiti nati dalle ideologie. Lo svuotamento delle chiese è l'aspetto fisico della morte metafisica di Dio. Lo svuotamento delle associazioni civili lo è della morte del prossimo.

Latitanza della psicologia.

L'autocritica e l'assunzione personale di responsabilità sono indispensabili perché una trasformazione sia duratura. Questa non è una condizione necessaria solo nella terapia

psicoanalitica: lo è ancor più nei tentativi di trasformare la società. Il secolo XX - equipaggiato con le armi atomiche ma anche con quelle della critica psicologica - avrebbe dovuto farci capire che la demonizzazione dell'avversario conduce a un vicolo cieco. La «presa di coscienza» (termine spesso impiegato dai movimenti) avrebbe potuto portare dalla proiezione delle colpe sull'avversario alla loro assunzione in prima persona. Quanto maggiore, però, è il peso delle responsabilità, tanto più costringe a sentimenti di depressione e di lutto. Estendere la psicoanalisi dalla clinica individuale alla società vuol dire proprio questo. Ma le forme malinconiche erano inconciliabili con l'ispirazione dionisiaca dei movimenti e con l'edonismo mercantile cui socchiudevano la porta. Anche se nella teoria i movimenti degli anni Sessanta e Settanta facevano spesso riferimento alla psicoanalisi, di fatto finirono con l'adottare il suo opposto: la psicologia di massa e la sua fuga nell'inconsapevolezza. Regredendo al sonno dell'io collettivo evitavano la dissociazione (diabolizzazione o divisione interna) e l'attribuivano al nemico. Creavano così una temporanea coesione, sia fra di loro - così diversi nella genesi - sia fra la loro anima solidale e quella desiderante. L'aspetto morale veniva semplificato: il bene attribuito al proprio gruppo, il male a quello avversario. Nell'incessante dibattito, si analizzavano le solidarietà. Quelle della società liberal-capitalista erano considerate associazioni fra disonestà, quelle interne al movimento spontanee e buone (anche se più volte degenereranno in complicità con il terrorismo omicida).

Quanto al desiderio, quello borghese era avidità, quello dei movimenti riscoperta di impulsi naturali.

In questo modo, però, mentre gli slogan reclamavano «l'immaginazione al potere» (già Breton, nel Manifesto del surrealismo aveva parlato di diritti dell'immaginazione); mentre Marcuse invitava a opporre la fantasia al repressivo principio di realtà e a considerare l'immaginazione una forza terapeutica, mentre la canzone Imagine (John Lennon, 1971) si trasformava in inno, si praticava l'incapacità di identificarsi negli altri, soprattutto nei moderati e nei ceti medi ormai maggioritari: cioè la massima semplificazione psicologica. Negli Stati Uniti chi portava la divisa della polizia era definito «maiale» (pig), anche se si occupava del traffico.

L'immaginazione, che pareva essersi ampliata, già entrava in agonia. E nel suo vuoto dilagavano le immagini mediatriche preconfezionate.

Anche le forze dell'innovazione, così, fabbricavano distanza all'interno di una società che da tempo si andava raffreddando e distanziando. È significativo che lo stesso Marcuse rovesciasse Freud al punto da offrire come modello il mito egocentrico di Narciso, prototipo di patologia sociale. Il tempo passava, ma lo slancio, più che tramutarsi in progetto organico, tornava a manifestarsi in provocazione artistica (inevitabilmente individuale) e quasi in sfida surrealista.

Durante la Guerra fredda, i vertici dei due blocchi avevano praticato, come «politica psicologica» ufficiale, la scissione e proiezione delle colpe. Con la sua fine si presentò un'occasione di maturazione unica nella storia: ognuno avrebbe potuto assumersi le proprie responsabilità. Il nuovo tema della politica internazionale, del resto, non era più la difesa dal tradizionale nemico, ma la difesa della Terra intera dall'assalto dell'ipersfruttamento.

Quando crollò la Cortina di ferro, a tutti e due i blocchi venne a mancare l'avversario assoluto. Sarebbe stato il momento irripetibile per affrontare i problemi planetari del disarmo e dell'ecosistema. Era l'occasione per guardare non fuori ma allo specchio, e dire: «Io non sono dalla parte del bene e gli altri del male. Siamo tutti dalla parte del male: tutti responsabili per la degenerazione ambientale e culturale del pianeta».

Già allora molti dati permettevano di sapere una cosa molto semplice: per contrastare la rovina ecologica e la perdita delle risorse, mantenendo il livello di vita raggiunto dall'Occidente ed estendendolo ad altri paesi, era necessario affrontare una lotta lunga, costosa e impegnativa non meno delle guerre mondiali o della Guerra fredda. Si trattava, però, di una battaglia in cui c'erano solo alleati, e non nemici; solo investimenti civili, e non massacri militari: una novità che contrasta con il populismo e la paranoia che dominano la politica internazionale, malgrado la fine di quei grandi conflitti e secoli di Illuminismo. Questo avrebbe richiesto, sia al fronte comunista sia a quello capitalista, un'autocritica, a cui non solo le masse e le classi dirigenti ma anche buona parte degli

intellettuali erano impreparati e che non poteva essere creata dall'oggi al domani. L'Occidente era lanciato nel consumismo individualista acritico e le società postcomuniste erano ansiose di imitarlo.

Nel mondo comunista una rigida censura aveva ostacolato lo sviluppo del pensiero critico. Ma anche in Occidente il nuovo «illuminismo radicale personalizzato» aveva abituato a confermare le convinzioni del soggetto senza passare troppo per la verifica dei fatti.

Perfino la leadership cubana e la figura di Guevara, indubbiamente più morali della media dei rivoluzionari, rivelano non pochi tratti di romanticismo inconscio narcisista. Se il leader carismatico non avesse privilegiato le sfide provocatorie anche una volta al potere, e magari avesse importato meno consiglieri militari sovietici, ma qualche economista socialdemocratico svedese, avrebbe aiutato di più la società cubana e si sarebbe esposto meno al braccio di ferro -militare ed economico - con gli Stati Uniti, inevitabilmente perdente. Oltre a compiere scelte coraggiose, anche il Che aveva acconsentito ad anteporre la liberazione delle passioni all'effettiva emancipazione del Terzo mondo. Il suo celebre, violento Messaggio alla Tricontinentale (Avana, 16 aprile 1967) - mentre era guerrigliero clandestino in Bolivia - è un documento ispirato, ma insieme un costante invito all'impazienza e alla materializzazione del desiderio: esortazione che, nei decenni successivi, sarebbe stata fatta propria dai popoli in via di sviluppo cui si rivolgeva, ma in senso consumista, non rivoluzionario. In quest'ebbrezza dionisiaca, Guevara cominciò a non essere più una realtà, bensì un'immagine che abitava soprattutto sulle t-shirt. Come Elvis Presley, fu considerato immortale da giovani invasati. Non a caso oggi lo si ricorda spesso in motocicletta: un Che individualista e beat, un Che-Kerouac, non latinoamericano ma nordamericano. Oppure lo si decora con un'aureola pop-religiosa, trasfigurandolo in Chesus-Christ.

L'avanzamento dell'America Latina, invece, è stato trattenuto sotto gli stivali dei militari nei decenni successivi. Alberdi - tra i fondatori dell'Argentina, patria di Guevara - aveva detto: «Los pueblos, corno los hombres, no tienen alas;

hacen sus jornadas a pie y paso a paso» (I popoli, come gli uomini, non hanno ali; compiono i loro spostamenti a piedi, e passo a passo). Questo significa che chi vuol farli volare si assume la responsabilità di vederli sfracellati come immensi Icari ingenui e furiosi. Alberdi si era occupato solo dell'istanza sociale, non di quella del desiderio. Era stato solo fautore di un progressismo economico e culturale borghese, che aveva portato l'Argentina più in alto degli altri paesi sudamericani e anche di molte nazioni europee, ma non in cielo.

Nessuna società è mai stata cambiata a fondo in un decennio. Quella degli anni Sessanta sembrava avviata a diventare, passo a passo, la società meno ingiusta della storia, sia per una maggiore equità della ricchezza, sia per i nuovi diritti. Anche la lotta per il cambiamento graduale può essere eroica. Olof Palme, protagonista del riformismo scandinavo, la pagò con la vita proprio come Ernesto Guevara: ma non era altrettanto attraente e, a differenza del Che, quando gli spararono non era impegnato in un'impresa militare, così nessuno lo riprodusse sulle t-shirt.

Valori.

La spinta dei movimenti costituì effettivamente una massa e contribuì alla crisi finale dell'era borghese, liberale e socialdemocratica. Al suo punto d'arrivo, però, non stava l'era della solidarietà libertaria, ma quella dell'ipercapitalismo consumista ugualitario. Esso fu sottovalutato come soggetto, perché le sue incarnazioni sono frammentate, zigzaganti, in conflitto fra loro. Ma questo insieme disordinato si dimostrò forte come necessità, perché si affida alla potenziale bulimia di tutti gli uomini: basato sull'universalità degli appetiti, il suo appetito inghiottì sia la borghesia - sostituita dal «ceto medio» amorfo dell'iperconsumismo -sia il proletariato, sostituito dal precariato. Questo fu il suo risvolto socioeconomico. Con l'abitudine alla proiezione delle responsabilità, quello psicologico fu invece il diradarsi degli intellettuali critici, e le semplificazioni su cui si è basato il populismo mediatico successivo.

L'affondo globale contro un'etica borghese lasciò il segno, e fu una delle premesse necessarie per l'attuale consumismo interclassista. Quella che fu anche chiamata Nuova Sinistra, per scarsità d'immaginazione perse l'opportunità di rimediare alle rigidità della vecchia sinistra (in molte lingue, è interessante notare, le due sinistre rimangono separate dalla maiuscola). Nell'arretramento della vecchia, nella confusione della Nuova, stava accomodandosi un iperprodotto del liberismo desiderante, il mercato assoluto. La copertina di «Time» avrebbe dovuto far riflettere. I giovani non stavano diventando soggetti, ma oggetti: già quando fu pubblicata (1966) si stavano trasformando in nuova merce mediatica, che riassumeva una tendenza totalizzante dei consumi.

Nei decenni successivi la solidarietà si disfece rapidamente, la distanza restò. Il «desiderio» diventò ingovernabile, le sue componenti senza tempo si sommarono alle nuove possibilità offerte dal mercato e dalla tecnica, utilizzando inediti moltiplicatori comunicativi. Il grande duello era finito. Non aveva opposto il capitalismo ai nuovi movimenti ma, faustianamente, all'interno di questi e di ognuno, il principio di solidarietà a quello del desiderio. Il desiderio aveva vinto e poteva allearsi con quel che restava di borghese: non l'etica, il mercantilismo. Più che essere - come spesso è stato detto - responsabile di una perdita di valori, il '68 veicolò una perdita di valori sociali già in atto. Sua espressione estrema fu la massima vietato vietare. Romano Madera ha dato il nome dantesco di licitazionismo (*Inferno*, V, 39-56) a un simile desiderio che, fattosi legge, sostituisce la legge come contenitore del desiderio.

Negli ultimi decenni, infatti, la soddisfazione del desiderio non ha più urtato contro la morale: è diventata a sua volta un valore. I personaggi-modello non sono valutati sull'asse bene-male, ma su quello vincente-perdente (dall'americano winner-looser). Il signorfamoso, coinvolto in uno scandalo, non si difende dicendo: «C'è un errore, io non ho commesso niente di male», ma: «C'è un malinteso, non può finire in questo modo, io sono un vincente». La dimensione morale è stata sostituita da quella darwiniana. Queste parole e questi valori sono usati costantemente nelle occasioni sociali e negli spettacoli che si ispirano al post-eroico ceto medio-alto dei sobborghi americani

(suburbs).

I fascismi si sentivano giustificati da principi social-darwiniani: rappresentavano i popoli e i gruppi supposti vincenti nel confronto fra le forze, non in quello etico. Silenziosamente, senza dichiararlo in modo diretto, in un certo senso senza esserne consapevole (ma questo non basta per eliminare la responsabilità) tutto l'Occidente si è identificato sempre più a fondo con questo valore: dal confronto fra i popoli, cui lo applicava il fascismo, è dilagato in quello fra gli individui. Il vincente è il giusto, è il modello. Con questo metro, Benjamin, Zweig, Toller, Roth, costretti a uccidersi (l'ultimo con l'alcol) dalle vittorie di Hitler, non sono più esempi ma, al contrario, anti-modelli, perché perdenti: e Hitler non diviene modello positivo solo perché gli alleati - non con la superiorità dei valori, ma con quella dei mezzi, con l'atomica - vinsero la guerra.

A differenza dal fascismo social-darwiniano, l'antinomia vincente-perdente del nuovo secolo è post-sociale, totalmente individuale. Come il signor-bicipite, il signor-vincitore è tale solo per se stesso, per essere ammirato o per ammirarsi. È «potente». Non ha impegni con un prossimo, neppure con altri camerati prepotenti: è postmorale.

Sparare.

Max Horkheimer, uno dei maestri più citati dalla rivolta giovanile, esprime così una sua paura: «Per i giovani d'oggi, solo la scienza è verità, perché essi confondono il vero con l'esattezza [...] l'amore è un fenomeno che sta scomparendo». I movimenti di ribellione, in perfetta buona fede, non volevano certo abolire l'amore, ma riproporlo in forme più universali e socializzate. Eppure finirono col preferirgli una scienza (soprattutto politico-sociale), supposta darwinianamente vincente e col favorire il suo spostamento a un futuro presente solo nei loro miti: che a loro volta sarebbero stati presto dimenticati e sostituiti da quelli del benessere individuale. Il rivoluzionarismo offerse il suo contributo alla caduta in disgrazia del prossimo: il rivoluzionario infatti, anticipando gli

eccessi della società iperconsumista e ipertecnologica, ama più il lontano del vicino, che è disposto a uccidere.

Molti membri di quella che era anche stata detta contestazione globale erano sempre più insoddisfatti di ottenere risultati parziali.

Il progresso sociale seminato e arato nella realtà non era più loro scopo primario. Profeti sia della giustizia fra le classi che del desiderio, avevano scelto il secondo. Niente doveva più fermare il loro bisogno di vivere nell'emozione eroica e nell'illusione di essere contemporanei del mito. Per non accorgersi che già rischiavano la solitudine, accelerarono la loro corsa, facendosi ancor più soli e violenti. Dopo esser stati crociati della solidarietà, collaborarono alla marcia verso l'eliminazione del prossimo.

Il terrorista si mise in viaggio. Partiva da un punto in cui riteneva di amare il prossimo più dell'uomo comune. E naturalmente, da qualche parte, c'era del vero in questa convinzione: in qualche angolo della psiche, questo assassino cela una passione che l'uomo comune non ha. Ma presto, nel suo cammino, la distanza dal prossimo si fa, insieme, minima e abissale.

Il membro del «partito armato» deve farsi violenza, diseducare un istinto. Fra gli animali della stessa specie - ma anche nelle società umane semplici - un avvicinamento aggressivo è annunciato da rituali. Quando la vicinanza supera una certa soglia senza degenerare in lotta, si torna tranquilli: il pelo che era ritto si abbassa, ci si fiuta, ci si tocca, si manifesta nell'istinto quello che nella morale è il prossimo.

Il brigatista - non importa quale il suo colore, il suo logo - deve invece farsi violenza e superare in silenzio queste naturali forme di armonia. Deve pedinare qualcuno che è un'astrazione del potere da abbattere, un esempio da indicare: non più un prossimo - anche se, letteralmente, gli sta vicinissimo -, solo un evento mediatico. Ne studia i gesti, i percorsi, le abitudini, conosce dettagli che si colgono solo nella prossimità, come se fosse qualcuno di famiglia.

Come una persona che condivide l'intimità con un'altra. Come un innamorato, di cui è la faccia oscura.

Poi, un giorno, gli si mette di fronte, molto vicino. Non

deve compiere errori, così lo chiama per nome: per non allarmarlo, usa un tono semplice, cortese. A voce non troppo alta, non troppo bassa. Quello alza gli occhi, lo guarda. Quell'immagine si ferma per sempre.

Pur propagandando il contrario, il brigatista ha prodotto in forma radicale il nuovo indifferente. Non odia. Non gli interessa tanto la morte di un nemico, quanto la nascita di una notizia. L'interlocutore del terrorista non è l'astratto potere, né la sua concreta vittima, ma il mezzo di comunicazione.

L'apparente maggior successo delle Brigate Rosse segnò la loro degenerazione più grande. Con il rapimento di Aldo Moro dominarono la stampa. Al centro delle prime pagine stavano le foto del presidente democristiano ridotto a uomo comune, deconcentrato, senza giacca né cravatta. In un immaginario mediatico assuefatto a personalità irrigidite e bardate, queste raffigurazioni segnarono una svolta.

I mezzi di comunicazione la cavalcano e gettano a forza il corpo sul palcoscenico. Un corpo sempre più universale (di potenti e ignoti, occidentali e selvaggi), un corpo sempre più corpo (cioè sempre meno vestito). Movimenti e rivoluzionarismi dovevano sradicare dal privato, politicizzare la vita: al contrario, conducono alla privatizzazione dei simboli e delle immagini pubbliche.

Thomas Clerc ha estratto l'essenza del narcisismo terrorista: il brigatista si alimenta di cattiva letteratura, finché un giorno - ispirandosi non a Marx ma a Feuerbach - si trasforma in ciò di cui si nutre. Si muta in letteratura di cattivo gusto e spesso, a sua volta, la scrive. Il suo uccidere è retorica. Perde i confini con l'altro, ma anche quelli fra gesti reali e metafore letterarie: quando si accorge di essere coperto di sangue è tardi per tornare umani, ma è ancora in tempo per scrivere, per gridare, per restare notizia.

Il brigatista sembra appartenere all'utopia del XX secolo e non aver più posto nel mondo contro-utopico del XXI. Eppure, i due mondi non sono così separati e il terrorista è un ponte sospeso sul precipizio che li separa. Anche buona parte del mondo controutopico attuale non è solo contro-utopico (o a-utopico). È un mondo - senza saperlo - ribelle e incapace di deporre la ribellione perché si rivolta contro la realtà. Questo lo rende sorprendentemente simile al vecchio mondo

brigatista, da cui ha ereditato qualcosa di più di quanto si vede: il cinismo. Mondo falso perché ha rinunciato a quello reale per vivere quello di Harry Potter, che vola dove vuole. Come l'iperutopista del secolo XX, l'iperconsumista del XXI non si interessa alla realtà. Rigetta la società vera, come hanno fatto le bande armate, che hanno rinunciato a modificare il mondo reale per limitarsi a riplasmare i loro sogni, con l'unica certezza di provocare paure e quindi irrigidimenti nella società.

Le brigate del sangue volevano chiudere con una grande epica il secolo XX. Hanno inaugurato il nuovo secolo dell'irreale mediatico.

Provocare.

Intermittenti sovversioni sgorgano dal mondo - o dall'individuo - che non si accetta com'è. Ognuna, poiché impone dei costi, dovrebbe conoscere il proprio scopo e restringersi a esso. Invece, i gesti di chi è insofferente alla propria condizione sono spesso accompagnati da un eccesso espressivo che chiamiamo provocazione. Un'eccedenza distruttiva (benché sia frequente in persone creative), rivelatrice di una patologia narcisista che trabocca nell'ambiente: bisogno che, anche quando parla di società, è personale. Le sfide provocatorie discendono da un amore per la competizione, la lotta, il conflitto, percepiti come vitali e portatori di senso in sé. Naturalmente non stiamo parlando di provocazioni richieste consapevolmente dal destinatario: gli spettatori del monologo teatrale di Peter Handke *Publikumbeschimpfung* (Insulto al pubblico, 1966) sanno in anticipo di cosa si tratta, pagano il biglietto proprio per esser provocati e costretti a riflettere. Chi compie invece la provocazione imprevista conta proprio sulla sorpresa: il suo messaggio penetra le difese perché è aggressivo e coglie il destinatario impreparato. Nella ricerca dell'effetto la quantità della risonanza prevale sulla qualità del suono.

Senza necessariamente rendersene conto, il provocatore vuol causare nell'avversario due cose. Innanzitutto, una

regressione animale all'istinto del maschio sfidato dall'avversario (pro-vocare, chiamare qualcuno fuori dalla fila, obbligarlo a farsi avanti). Contemporaneamente, cerca di risvegliare l'impulso paranoico, che dorme anche nel fondo della psiche più equilibrata: l'aggressione imprevista, anche se simbolica e fisicamente non pericolosa, attiva una diffidenza radicale, causa confusione mentale e mobilita un contrattacco. La provocazione è filoparanoica, psichicamente contagiosa e cerca reazioni inconsce a catena. È desolante constatare come il provocatore sia spesso persona di notevole intelligenza, ma priva di consapevolezza e troppo centrata su se stessa nel momento in cui compie l'esibizione, che deve redimere una sua segreta fragilità.

Quando l'islam radicale si presentò prepotente sulla scena del mondo, una nota scrittrice ottenne un'intervista con l'ayatollah Khomeini. Naturalmente l'intransigente leader religioso pose condizioni che riguardavano la sua fede e includevano l'abbigliamento dell'intervistatrice. Come il temperamento dei due non-dialoganti lasciava presumere, il confronto scivolò verso lo scontro: al suo culmine, Oriana Fallaci passò dagli argomenti ai fatti strappandosi il velo.

Molta stampa si occupò di questo bisticcio - di cui è capace qualunque monello - più che dei delicati contenuti dell'intervista. Decenni dopo, l'evento veniva ancora ricordato come prova di carattere dell'autrice. Prova di che ? E utile cercare l'urlo di guerra anche nel dialogo ? Quel gesto - che non ha giovato a nulla se non al protagonismo dell'intervistatrice, stanca che l'attenzione spettasse all'intervistato - anche se in misura minima, ha contribuito a ostacolare il dialogo tra l'Iran integralista e l'Occidente.

Dal 25 al 31 marzo 1969 John Lennon e Yoko Ono non si alzarono dal letto dell'Hotel Hilton di Amsterdam. Coerenti coi loro ideali, non volevano diffondere solo nuova musica, ma anche nuova cultura. «Fate l'amore, non la guerra» doveva incarnarsi nella realtà carnale. Ma era necessario invitare giornalisti e cameramen nella stanza dove instancabilmente copulavano? L'uomo della strada apprezzava e canzoni di Lennon. Ascoltandole, forse il pacifismo si faceva strada in lui.

Ma i racconti di Lennon e Ono a letto giungono - a differenza della musica, senza esser invitati - in casa di questo cittadino comune (che di solito non può permettersi lo Hilton) e non gli «provocano» una sorpresa altrettanto positiva. Non del tutto infondatamente, ritiene l'amore più evento intimo che talk-show. Fondatamente, si convince che ai due interessa far notizia presso tanti, più che convincere qualcuno. Meno fondatamente, si pone la domanda che molti media preconfezionano e gli suggeriscono: Non saranno sovversivi, dediti non alla pace ma a lussuria e disgregazione dei costumi?

Nel numero di novembre 1968 «Other Scenes», rivista della controcultura newyorkese, analizzava la figura politica emergente di Nixon. Con immaginaria coerenza, la foto di copertina era quella di un culo. Il 23 aprile 1971 anche una delle pubblicazioni francesi più intellettualmente impegnate nella liberazione del desiderio, «Tout! », titolava: «Ne abbiamo pieno il culo! Libera disponibilità del proprio corpo!», sull'ovvio sfondo di una coppia di natiche; e non scordandosi di invocare «il diritto all'omosessualità e a tutte le sessualità» e «il diritto dei minori alla libertà del desiderio e alla sua soddisfazione».

Oggi della controcultura sono rimaste quasi tutte le immagini consumistiche di nudità, quasi niente delle utopie sociali.

Gli appassionati documentari di Michael Moore ottengono successi di critica, però non fanno cambiare opinione al cittadino americano medio: anzi, è stato constatato che lo irritano e rinforzano pregiudizi conservatori. Ma se convincere, e non esibirsi, è il suo obiettivo, non potrebbe il regista - senza lasciar cadere nessuna critica - farsi la barba, rinunciare al cappellino da baseball e all'estetica da adolescente, togliendosi la maglietta sudata? Ha paura di non distinguersi più da quel cittadino anonimo, disinformato e insicuro - a cui più che a ogni altro si rivolge - se si veste in modo più simile a lui?

Eppure, proprio a Moore non è difficile capire cosa accadesse negli Stati Uniti durante gli anni Sessanta. Le provocazioni ai rappresentanti dell'ordine erano frequenti, e nel tempo ottennero l'effetto opposto a quello desiderato.

Le marce americane nascevano con decisive richieste di modernizzazione delle leggi e dei costumi. Ma sfilare con i cartelli in silenzio non liberava il desiderio. Avvicinarsi fino a pochi centimetri dai volti delle forze dell'ordine - un'eccessiva prossimità, addirittura un'intimità innaturale, che tanto fra animali quanto fra popolazioni «primitive» non si tollera - apostrofarle con domande, a volte ragionevoli, a volte sarcastiche, infilar loro fiori nei fucili, ma anche sfilarsi reggiseni, non erano solo scherzi casuali: erano parte voluta del rinnovamento «politico».

Non era difficile prevedere che le guardie - che avrebbero avuto difficoltà a capire i contestatori anche se li avessero incontrati in un contesto amichevole - accumulassero rancore nella loro immobilità. Lo avrebbero sfogato appena avute le mani libere. Al termine della marcia pacifista sul Pentagono del 21 ottobre 1967 arrestarono quasi 700 persone e picchiarono con particolare brutalità le donne, responsabili di aver impugnato in pubblico armi improprie come la biancheria privata. Di fronte ai mass media e ai rappresentanti dell'ordine, il desiderio dei desideranti era segnato. Era, in riedizione continentale, la fragilità degli utopisti di Ascona al sopraggiungere della Guerra mondiale. Era la sorte di chi passa di fronte a chi sta. Molti membri dei movimenti hanno, in seguito, cambiato idee: i poliziotti che avevano di fronte, invece, credono sempre nelle stesse cose, e si sentono da questo confermati. L'essere onesti non scusa mai completamente l'essere ingenui, e l'ingenuità è un modo di volersi bene solo in superficie.

Fra gli oratori dell'epocale manifestazione davanti al Pentagono c'era il famoso pediatra Benjamin Spock. Oggi, la presenza di infantilismi assieme a quella di uno specialista dell'infanzia sembra un voluto gesto di ironia: invece, l'invito al dottor Spock era stato una cosa seria. Nessuno prevedeva che il grande divulgatore sarebbe diventato un superpentito dell'ideologia liberatoria: nei decenni successivi Spock sconcertò le madri riproponendo un'educazione tradizionale. Forse proprio esperienze come la marcia sul Pentagono lo fecero dubitare che il desiderio fosse sempre cosa buona.

Insignificanti furono, negli anni Sessanta americani, gli eccessi di violenza dei movimenti. Ma significativi, e

significativamente aridi di immaginazione, furono gli eccessi dei provocatori. Il coniugare diritti sociali e civili da lungo tempo dovuti col fumare cannabis e far l'amore in pubblico - cose meno dovute - permise alla comunicazione di massa di presentare le rivendicazioni come un'imposizione frenetica di godimenti, di droghe, di coiti. Col tempo le provocazioni, amplificate e banalizzate dai media, si accomodarono nella memoria collettiva più delle ispirazioni da cui i movimenti erano partiti. Un apparente, antiestetico eccesso di intimità e prossimità «provocò» davvero nausea e reazione.

Lo scrittore cileno Jorge Edwards, che nel 1971 rappresentava il governo di Allende a Cuba, ha raccontato con malinconia la prima visita della marina militare del suo paese all'Avana. Nella ricostruzione di Edwards i contatti con Raul Castro - responsabile della Difesa nel governo rivoluzionario cubano - erano affidabilissimi. Gli appuntamenti e tutti i dettagli erano rispettati, con sobrietà e silenzio. Purtroppo, il centro dello scenario era occupato dagli eccessi del fratello maggiore, capo del governo. Si veniva prelevati a sorpresa in ore notturne, per interviste e bevute che traforavano la notte intera. Di giorno, Fidel Castro saliva chiassosamente a bordo dell'Esmeralda, la nave ammiraglia cilena, accompagnato da una guardia armata, cosa che contravveniva ai regolamenti e agli ordini del comandante. Anni dopo, Edwards seppe che, fra i corpi armati del Cile, la marina era stata la prima a dar inizio al golpe contro Allende. La storia non si capovolge con ipotesi, e le forze che schiacciarono il presidente democraticamente eletto erano troppe. Ma lo scrittore non poté far a meno di chiedersi quanti, fra l'equipaggio dell'Esmeralda, avessero partecipato al colpo di Stato: e quanta antipatia avessero aizzato in loro i capricci di Fidel, i suoi comportamenti invadenti, quanta diffidenza per l'amicizia tra Cile e Cuba, quanto bisogno di rifugiarsi nelle certezze della disciplina militare, anche a costo della dittatura.

Fra gli anni Sessanta e Settanta la provocazione si impose trasversalmente sui due lati dell'Atlantico. A causa di eredità culturali, nei paesi latini entrò con facilità nella vita quotidiana e nel linguaggio. La Spagna era ancora sotto la dittatura

franchista quando gli studenti cominciarono a manifestare quella irriverenza che caratterizzerà la movida dei decenni successivi. A Roma nel marzo '68 si svolse la cosiddetta «battaglia di Valle Giulia». Un protagonista ha commentato l'«eccesso espressivo» dei giovani. Gli studenti si erano muniti di pomodori in grande quantità: la polizia reagì con particolare violenza perché, oltre all'ostilità, sentì l'offesa. «Forse non avrebbe reagito altrettanto duramente - ha detto con sarcasmo l'intervistato - se avessimo lanciato bottiglie Molotov.

I poco comprensibili «espropri proletari» nei supermercati portavano limitati vantaggi alla classe, non necessariamente proletaria, di quelli che la praticavano. Ne portavano di maggiori alla stampa populista, che applicava loro un aggettivo più comprensibile: ladri.

Giangiaco Feltrinelli fu uno dei protagonisti del congresso sul Vietnam tenuto a Berlino nel febbraio '68. In quei giorni, la lotta armata era ancora un'astrazione, anche se le parole d'ordine alludevano al passaggio dalle armi della critica alla critica delle armi. Nelle sue memorie, Gretchen Dutschke racconta la sorpresa e l'imbarazzo di suo marito Rudi quando scoprì che il regalo di Feltrinelli era una carica di dinamite: eppure, proprio tra il '67 e il '68 Ulrike Meinhof, lo stesso Dutschke e l'ultrasinistra tedesca, in polemica con Habermas, stavano teorizzando la provocazione sotto forma di visibili infrazioni della legge, per costringere lo Stato a rivelare il suo carattere totalitario.

L'anima desiderante era ipertrofica e attirava il voyeurismo dei mass media ben più di quella sociale.

Nell'estate 1970, il nucleo della Raf (Rote Armee Fraktion, la principale organizzazione terrorista tedesca) fu trasportato segretamente in Giordania per ricevere un addestramento alla guerriglia in un campo di al-Fatah. Da subito, i tedeschi si mostrarono insofferenti delle abitudini palestinesi. Il desiderio individuale, cresciuto negli ambienti intellettuali di Berlino Ovest, era come un contenitore compresso. I contatti coi locali lo foravano, provocando schizzi violenti. Il regolamento prevedeva che uomini e donne dormissero divisi. Passare la notte in quelle condizioni era però inaccettabile a giovani che abbinavano la rivoluzione degli sfruttati a quella degli istinti

(anche la scintilla iniziale del maggio '68 francese era stata la richiesta che i maschi avessero accesso ai dormitori delle ragazze nell'Università di Nanterre). I guerriglieri tedeschi scatenarono un tumulto e ottennero di alloggiare insieme. Restituita loro la liberazione sessuale, premevano per quella alimentare: si lamentavano del cibo e una giovane domandò un distributore di Coca-Cola.

Nella miseria del campo, anche i colpi da sparare per l'addestramento erano razionati. I membri della Rote Armee chiedevano di avere più delle dieci pallottole previste quotidianamente. Di fronte al rifiuto del comandante, entrarono in sciopero. E, a questo punto, riempirono il tempo prendendo il sole: com'erano abituati, cioè nudi. Come sappiamo dalla storiografia, gran parte della Raf era composta da donne: i palestinesi, invece, erano maschi, e molti di loro non sapevano neppure com'è fatto il corpo femminile. La notizia giunse ai loro comandi. Il gruppo dei tedeschi fu disarmato e rispedito in Europa. Sappiamo ugualmente che il coordinamento fra il terrorismo palestinese e quello della Raf continuò, complice la mediazione interessata della Germania Orientale. Quello su cui gli storici non hanno ancora riflettuto è in che misura una saldatura tra i movimenti rivoluzionari del Terzo mondo e quelli europei sia stata ostacolata sul nascere da inconciliabilità culturali. Fra gli arabi il desiderio individuale era negato, fra gli europei era componente primaria della spinta alla sovversione. Nell'incontro, l'esibizione programmatica si trasformò in provocazione inutile e insuperabile.

Ulrike Meinhof fu la rappresentante più controversa del terrorismo tedesco. *Lieber wütend als traurig* è il titolo della sua più nota biografia, e riassume la contraddizione in cui visse e morì: fu la prima del gruppo a uccidersi (secondo la versione ufficiale). *Wut* esprime un sentimento centrale in ogni lingua, ma particolarmente in quella tedesca. L'antico altotedesco *wuot* indica sia la passione poetica (il corrispondente latino è *vate*) sia quella distruttiva, governata dal dio guerriero *Wotan*, al cui segreto influsso sono state attribuite le radici del nazismo. *Traurig* in senso stretto significa triste; ma il verbo *trauen* da cui deriva indica tutte le

forme intense di relazione col destino: sperare, attendere con fiducia o con estrema sospensione, credere. Questo senso del destino, spoglio dell'arroganza occidentale moderna, è ciò che ha generato la tragedia: l'espressione letteraria profonda, che oggi l'Occidente non produce più. Il titolo della biografia è dunque traducibile come «Meglio furente che triste» e suona profondamente evocativo. Proprio Ulrike Meinhof è stata chiamata figura tragica, capace di sacrificare tutto come Antigone, ma coerente nell'inflessibilità come Creonte. Meglio il sentimento del dio Wotan che il sentimento tragico? Ulrike Meinhof è una figura significativa non perché impugnò le armi - lo fanno in tanti - ma perché la sua vita è concentrata in queste parole. Esse riassumono il vicolo cieco di una società viziata cui si opposero persone ugualmente incapaci di trascendere i propri impulsi individuali. Meglio, molto meglio la vera tristezza che la vera furia. In un certo senso, l'insipienza della modernità, malgrado il suo immenso sapere, è proprio allontanamento dalla consapevolezza tragica.

Una specificità del «'68» tedesco fu obbligare la generazione precedente a un riesame del rapporto col nazismo. Questa revisione critica, che lasciò segni profondi nel costume e nelle istituzioni, fu inaugurata nel 1967 da Alexander e Margarete Mitscherlich con un celebre testo, che ha per titolo proprio *Die Unfähigkeit zu trauern* (L'incapacità di vivere il lutto) e analizzava il rapporto dei tedeschi col loro passato. L'idea di incapacità di elaborazione tragica - o di tragica incapacità di elaborazione - si presta oggi, retrospettivamente, a capire come, pochi anni dopo, dal movimento giovanile si scivolò nell'utopia più inconscia di essere tragica: quella terrorista.

Anche la provocazione che non versa sangue ha fra le sue responsabilità l'onere della prova: alla verifica dei fatti e del tempo non le è facile dimostrare di aver salvato più umanità di quanta non ne abbia sacrificata. In assenza di dimostrazione contraria, dobbiamo presumere nella provocazione ragioni inconscie, regressive, egoiste, nemiche dell'altro. L'impulso alla sfida nelle società animali è rituale, e regola funzioni come l'accoppiamento o il controllo del territorio. All'origine, l'uomo viveva in bande probabilmente simili a quelle delle grandi scimmie. In seguito è passato attraverso un'innaturale,

ipertrofica crescita demografica. Anche per controllare quegli istinti in una società sempre più complessa fu creato il comandamento del prossimo: non casualmente, proprio il sommarsi delle provocazioni superflue è un indicatore del suo indebolirsi.

Le città di oggi sono prive di ampi spazi e non permettono i riti animali di disimpegno dai duelli. Se tutti tornassero alla sfida aggressiva, la società diventerebbe rapidamente ingovernabile. Ma, in un certo senso, è proprio quello che sta accadendo: in una collettività sempre più competitiva, si tende inconsciamente a tornare alla sfida del maschio animale, incuranti del ruolo che il secolo XX ha riconosciuto alle donne. Un limite morale a questa competizione crescente sarebbe quel rispetto per il prossimo di cui constatiamo la scomparsa.

L'eccesso di provocazione nei movimenti è clamoroso esempio di come chi declama troppo i due principi - solidarietà e desiderio - in realtà si ispira al secondo: l'emozione del suo grido è proprio liberazione di un impulso individuale.

Con.

Nadie habla solo
Ni siquiera el silencio:
Casa de todos.

ORLANDO GONZALES ESTEVA.
Casa de todos.

Il secolo da cui siamo usciti è stato quello dei «con»: una preposizione latina (cum), sopravvissuta alla morte della sua lingua, e anzi diventata dominatrice del vocabolario occidentale. Ora che siamo lontani anche da quelli che ci sono vicini, vale la pena di interrogarci su questo dominio. Con: insieme a chi, a che cosa ?

Le Chiese cristiane hanno avuto duemila anni per costituirsi in comunità (cum + munus: compito, incarico): per costruire - con noi, con il loro popolo - l'amore biblico per il prossimo che Cristo proponeva di estendere a tutto il genere umano. Avvicinandosi ai nostri tempi, si è accentuata la loro

impotenza.

Il comunismo (la proposta di con-dividere i vantaggi dell'economia moderna) si è lanciato verso obiettivi simili, con un'accelerazione e una limitazione agli aspetti materiali. Ha dominato il secolo XX, ma sembra aver concluso il suo ciclo con un declino ancor più marcato.

Il conservatorismo (la proposta di con-servare) sembrerebbe aver vinto la battaglia del XX secolo, se un rispetto per il linguaggio avesse ancora posto sulla Terra. Ma il senso delle parole, che era sacro, è volato via da tempo. Originariamente, conservatore non sarebbe chi si oppone alla solidarietà, ma chi antepone la solidarietà col passato, quindi la stabilità, a quella col futuro. Proprio come pretende di chiamarsi comunista un paese vincente nella competizione capitalista come la Cina, così i vincitori della competizione per il mondo vengono chiamati neocon (neoconservatori), ma non si propongono di conservare niente. Non vogliono proteggere l'ambiente, non il patrimonio culturale, forme essenziali di conservazionismo. Non vogliono difendere le tradizioni delle società semplici, minacciate dall'importazione dei loro rapporti umani, efficienti ma senza prossimo. Il comunismo aveva uno scopo comunista, che ha mancato. Quello che oggi si chiama conservatorismo non ha mai avuto neppure il desiderio di conservare.

Alla fine, però, il con- si è imposto ugualmente. Come sappiamo tutti, sotto le false denominazioni di comunismo e conservatorismo il vero vincitore è il consumismo (cum-sumere, utilizzare sino in fondo).

Solo un elogio?

L'avanzamento dei mezzi di comunicazione (altro cum: svolgere insieme una funzione) corrisponde spesso a un arretrare della loro qualità che, paradossalmente, impoverisce i rapporti umani. L'influenza dei mass media precedenti a internet è difficile da valutare: il peggioramento culturale del cittadino medio, malgrado i miglioramenti economici, può esser dovuto a tanti fattori. I mezzi di comunicazione sono solo

uno di essi, benché molto importante. Un altro può essere l'insegnamento. Utilizzando sempre più i mezzi di comunicazione, la scuola e l'università hanno finito quasi per diventare strumenti di comunicazione a loro volta: questo assicura specializzazione, non necessariamente cultura, e sostituisce molti rapporti fra le persone con mezzi tecnici.

Ovviamente, lo stesso è accaduto per altri decisivi momenti della vita quotidiana, per esempio gli acquisti. La malattia del prossimo si è certo aggravata quando il negozio di famiglia è stato sostituito dal supermercato: l'Istituto Nazionale di Statistica francese ha misurato che in soli quattordici anni, alla fine del XX secolo, le conversazioni dei cittadini coi commercianti del vicinato sono diminuite del 26 per cento. Ma persino con la cassiera di un grande centro acquisti si può ancora litigare. Fare invece la spesa senza muoversi da casa, tramite internet - come sta divenendo sempre più facile e conveniente - è sterminare il prossimo in senso letterale: exterminare significa cacciare al di fuori dei confini, rendere definitivamente irraggiungibile.

Secondo Manuel Castells, però, proprio internet non isola gli individui nel loro computer: al contrario, alimenta i rapporti, accresce la comunicazione e si muove - democraticamente, alla pari - in tutte le direzioni. Il pregiudizio verso internet appartiene soprattutto alla generazione più vecchia, che non lo usa e non vuol cedere il potere a chi lo sa usare. Forse - suggerisce il sociologo catalano - internet è vero legame orizzontale, sincera società dei fratelli.

È presto per giudicare le conseguenze epocali di internet sui rapporti fra le persone. Tuttavia, il suo più visibile contributo innovativo è la possibilità di rovesciare il mezzo di comunicazione tradizionale, trasformando in comunicatore il cittadino comune e il potente - il Grande Fratello di Orwell - in destinatario. Ogni utente può ricevere comunicazioni, ma anche fornirle: farsi sentire. Per internet la posta elettronica (e-mail) viaggia in ogni direzione e può esser individuale quanto quella di carta. Ma internet è anche mezzo con cui il singolo può dare una comunicazione collettiva: fatta di parole (Blog) o di immagini (Youtube).

Con la rapida scomparsa della piazza e dei luoghi di incontro spontanei, il blog ha offerto l'alternativa di un

incontro virtuale. Da esso, rovesciando per la prima volta la marcia della solitudine, si sono formati di nuovo raduni di persone in carne e ossa. Potranno crescere fino a essere qualcosa di più di minoranza critica? Si può davvero invertire l'allontanamento dell'altro che ha caratterizzato il XX secolo? Con quel processo di estraneazione, il prossimo si è fatto sempre più astratto e ci ha emozionato sempre meno: è diventato notizia, che riguarda l'informazione ma non il sentimento.

Rovesciare quella marcia significa percepire in ogni senso l'altro. Inizialmente su internet; poi, tornare poco a poco a lasciarsene coinvolgere: fino a provare una sorta di affetto, a volerlo incontrare, fino a voler ripetere la richiesta di Tommaso, cioè a volerlo toccare. Certo, in tutti esiste una nostalgia per gli incontri diretti, di cui ci hanno raccontato i nostri genitori. Ma temiamo anche che quelli nati da internet nascondano forme di sfruttamento economico o sessuale. Il fatto che queste patologie non siano - né siano considerate - eccezioni la dice già lunga su una sfiducia negli altri che è, insieme, conseguenza e causa della distanza. Come abbiamo ricordato, ogni realtà troppo repressa si ripresenta inizialmente in forme malate: e così avviene anche per il bisogno d'intimità. Ma proprio l'esistenza di queste perversioni indica che sopravvive una necessità estrema di vicinanza: inconscia, contorta, ma non scomparsa.

La domanda affidata al tempo è dunque: la tecnologia, che ha molto contribuito alla disumanizzazione dei rapporti, può riavvicinare un prossimo lontano ?

Mi sembra che la stessa idea di «prossimo distante» rivolga un interrogativo morale, che gli studiosi come Castells non si propongono e i teologi, condizionati da prospettive tradizionali, non vogliono affrontare: quello a cui i tempi chiedono sia rivolto il nostro amore è sempre più lontano, sempre più astratto.

Con la parabola del Buon Samaritano, Cristo propose un salto morale rivoluzionario. Al tempo stesso, impose un ideale elevatissimo, sentito dai circostanti come poco realizzabile e, in buona parte, anti-psicologico: amare lo straniero, E istintivo pensare che questo compito impossibile, questo «scandalo», sia stato un fattore non secondario dell'isolamento, abbandono e

morte di Cristo stesso. Non è di quel passato, però, che ci occupiamo. Oggi l'involuzione dei rapporti sociali, intrecciata all'evoluzione della tecnologia, ci chiede di nuovo un balzo morale simile: o, se possibile, ancora più assoluto. La globalizzazione è ben lontana dall'essere solo un evento economico. È uno sconvolgimento morale. Ogni giorno ci sta sotto gli occhi una tragedia del mondo, su cui fino a poco fa saremmo stati informati sì e no ogni decennio: la fame, il ritorno di malattie devastanti, i drammi climatici, le stragi dimenticate. Ciò che merita la nostra compassione, e richiederebbe il nostro amore, è sempre più evidente, ma anche sempre più lontano, sempre più astratto: manca di profondità come gli schermi che ce lo comunicano. La globalizzazione dell'amore potrebbe essere una nuova, esaltante conquista, ma è, al tempo stesso, profondamente innaturale. Vedendolo soprattutto per televisione, noi tutti soffriamo di una tragica privazione sensoriale del prossimo. Quell'arricchimento che l'informazione ci consegna, essendo inflazionato e astratto, contribuisce anche alla scomparsa di solidarietà che vorrebbe combattere.

Per l'occidentale che vuole conoscere, e può permettersi di viaggiare, gli amici, le persone che contano, sono sempre più sparsi, sia per il mondo che lungo le epoche. Con onnipotente passo, il mio affetto vuol attraversare orizzontalmente il pianeta ma anche verticalmente la storia. Per la meritevole apertura degli studi, per la snazionalizzazione dei testi storici, ormai amo irreversibilmente un passato che per me europeo non è mai esistito: a ovest, le tribù native e gli schiavi d'America; a est, il Celeste Impero o quello dei Mogul. A sud, Cartagine.

In qualunque luogo, in qualunque epoca, la distanza è sempre stata un ostacolo all'amore: perché la nostra dovrebbe essere diversa? Si può davvero amare o solo conoscere quel che è lontano? E la sola conoscenza mi permette, almeno, di essere giusto? Non c'è ancora niente che lo dimostri.

Nota bibliografica

Capitolo 1. Lontano.

Il testo con cui Friedrich Nietzsche ha divulgato l'idea della «morte di Dio» è Così parlò Zarathustra. A differenza di altri concetti filosofici, mise radici stabili in tutto l'Occidente perché corrispondeva a un cambiamento visibile: intorno agli anni Sessanta del secolo scorso circolò addirittura una vasta «teologia della morte di Dio», soprattutto americana.

I suggerimenti di Sigmund Freud sul contenimento del transfert e l'uso del divano si trovano nei Nuovi consigli sulla tecnica della psicoanalisi, I. Iniziò del trattamento (1913), in Opere, vol. 7, Boringhieri, Torino 1975.

La prima pubblicità sulla vendita di ovuli che mi ha colpito era quella della Genetics & IFV, a p. 68 di «American Way», pubblicazione di American Airlines, 1° ottobre 2005.

Dell'evitamento dello sguardo come motivo per passare alla classe superiore ha parlato Roger Collins nella rubrica Frequent Traveler di «IHT» («International Herald Tribune»), 1° dicembre 2006.

Gli stadi attraverso cui passa il ritiro delle proiezioni psichiche, fino alla «morte di Dio», sono stati descritti da Carl Gustav Jung in Psicologia e religione (1938-40), in Opere, vol. 11, Boringhieri, Torino 1979, pp. 88 sgg. Gli ultimi due stadi - la divinizzazione delle masse e dell'individuo - sono invece mie aggiunte.

I dati sul sovraffollamento delle metropoli attuali sono tratti da «Le Monde diplomatique, Atlante della globalizzazione», 2006, e confermati da un articolo di Jeremy Rifkin, in «El Pais», 6 gennaio 2007. Dell'imitazione nei gruppi

umani si è occupato in diversi studi lo storico della scienza Ernst Peter Fischer, dell'Università di Costanza.

Slavoj Zizek parla di evitamento del prossimo come necessità in *La violenza invisibile*, Rizzoli, Milano 2007, cap 2.

La paranoia diffusa dai media americani nel decennio precedente agli attacchi dell'11 settembre è stata descritta soprattutto da Barry Glassner in *The Culture of Fear. Why Americans Are Afraid of the Wrong Things*, Basic Books, New York 1999. I dati sulla paura inglese dei furti sono tratti da Kevin Brass, *Security plays increasing role in sales*, in «IHT», 14 settembre 2007, p. 17. Quelli sulla frustrazione abitativa di Monaco da Ulrich Beck in *Die offene Stadt*, contenuto nella raccolta *Die feindlose Demokratie*, Reclam, Stuttgart 1995 (rielaborazione di un articolo pubblicato sulla «Süddeutsche Zeitung», 2-3 luglio 1994).

Il *sounding out* è stato discusso da Michael Bull in *Sounding out the City*, Berg, Oxford - New York 2000.

La continuità fra comportamento animale e basi dell'etica umana è oggetto di riflessione in quasi tutte le opere di Irenaus Eibl-Eibesfeldt e di Frans De Waal.

La scoperta dei «neuroni specchio» è accreditata a un gruppo dell'Università di Parma guidato da Giacomo Rizzolatti.

I discorsi di *Plenty Coups* («When the buffalo went away the hearts of my people fell to the ground, and they could not lift them up again. After this nothing happened») e di un altro, imprecisato capo Crow («Nothing happened after that. We just lived. [...] There is nothing more to tell») sono tratti dal testo di Jonathan Lear, *Radical Hope: Ethics in the Face of Cultural Devastation*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) - London 2006, cap. 11.

L'attualizzazione della parabola del buon samaritano è discussa da Adriano Sofri in *Chi è il mio prossimo*, Sellerio, Palermo 2007.

Umberto Galimberti ha trattato il mondo della tecnica in molte sue opere, ma soprattutto in *Psiche e techne*, Feltrinelli, Milano 1999.

Per Walter Benjamin mi riferisco particolarmente al classico *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica* (1955), Einaudi, Torino 1991 e 2000.

Sulla corporate psychopathy si continua a pubblicare

ininterrottamente. Per un aggiornamento sugli ultimi studi, una buona divulgazione è offerta dai siti internet di Cnn, Bbc, New Scientist, Aim (Australian Institute of Management). In sorprendente contrasto con l'entità degli scandali italiani, al 1° agosto 2008 una ricerca in rete sul termine «psico-Mafia aziendale» non produce praticamente risultati fra le pagine in lingua italiana. Dal sito www.hare.org si desume anche che l'italiano è l'unica fra le grandi lingue in cui nessuno dei libri di Robert Hare (apparsi anche in indonesiano e ungherese) sia stato tradotto. Il quickvote della Cnn sulla necessità di testare i manager risale al 26 agosto 2004 (edition.cnn.com).

Il testo a cura di Richard Crossman è: *The God That Failed* (1950). In Italia fu pubblicato lo stesso anno da Comunità, Milano, col titolo: *Il dio che è fallito*.

Per la sentenza Dodge versus Ford Motor Co, Michigan Supreme Court 1919, 204 Michigan 459, si può consultare ad esempio il sito: law.vanderbilt.edu. Per le aliquote fiscali americane, quello della Library of Congress, alla voce Income Tax. Per il prodotto nazionale lordo pro capite nei diversi paesi, quello della World Bank (Banca Mondiale): web.worldbank.org. Per i coefficienti di Gini, lo Human Development Report, di nuovo pubblicato dalla World Bank (hdrstats.undp.org).

Pubblicazioni più specialistiche sulle variazioni storiche delle differenze dei redditi sono: Atkinson, A. B. e Piketty, Thomas (a cura di), *Top Incomes Over the Twentieth Century*, Oxford University Press 2007; Goldin, Claudia - Katz, Laurence F., *Decreasing (and then Increasing) Inequality in America*, in F. Welch (a cura di), *Causes and Consequences of Increasing Inequalities*, Chicago University Press, Chicago 2001.

Una sintesi di informazioni sulle ultime concentrazioni di redditi negli Stati Uniti era contenuta nell'articolo di David Cay Johnson a p. 13 dell'«IHT», 17 dicembre 2007. Sulla «rivoluzione dei super-ricchi» sempre David Cay Johnston ha riferito nell'«IHT» del 6 giugno 2005, p. 2. La crescita delle differenze tra i redditi dei CEO e quelli dei loro dipendenti è stata trattata da Tony Judt in *Europe versus America*, in «New York Review of Books», 10 febbraio 2003.

Di «raffreddamento delle emozioni» parla Umberto Galimberti in *L'ospite inquietante*, Feltrinelli, Milano 2007,

cap. 3, par. 8.

Il viso come nuovo oggetto della pornografia è trattato da Roman Gubern in *El eros electrónico*, Santillana, Madrid - Taurus, Buenos Aires 2000, cap. VI.

Body World di Günter von Hagens dispone su internet non solo di un sito, ma di un negozio: www.bodywor3dshop.com.

La trasformazione del vicino in ebreo è discussa da Ulrick Beck in *Wie aus Nachbarn Juden werden* (1995) in *Die feindlose Demokratie* cit. e da Zygmunt Bauman in diversi testi. Il malessere di Himmler è descritto in documenti dell'epoca e discusso da Raul Hillberg in *The*

Destruction of the European Jews, 1982, vol. 2, cap. VII, 2. L'intervista a Jonathan Littell, autore di *Les Bienveillantes* (trad. it. *Le Benevole*, Einaudi, Torino 2007), è contenuta in «Débat», 144 (2007), pp. 4-44.

Capitolo 2. L'inflazione della distanza.

I problemi derivati dall'uso del concetto di persona umana sono discussi in Roberto Esposito, *Terza persona*, Einaudi, Torino 2007.

La trasformazione da volume a libro è trattata estesamente in Antony Grafton e Megan Williams, *Christianity and the Transformation of the Book; Origen, Eusebius and the Library of Caesarea*, Belknap - Harvard University Press, Cambridge (Mass.) - London 2006.

Il riferimento a Benjamin è lo stesso del primo capitolo. André Leroi-Gourhan discute l'evoluzione della mano soprattutto in *Le geste et la parole. Technique et language*, 1964 (trad. it. *Il gesto e la parola*, Einaudi, Torino 1977). Heidegger parla della mano che diviene passiva nel *Parmenides*, Jung della relazione tra le diverse funzioni della psiche nei *Psychologische Typen*.

Il testo di René Girard è *Le bouc émissaire*, 1982 (trad. it. *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano 1987).

Studi su quanto sarebbe declinata l'economia dei vari paesi europei dal 1995 al 2005 se non avessero avuto immigranti sono stati elaborati da istituti di ricerca e bancari. Le relative

tabelle vennero pubblicate da «El Pais» il 29 agosto 2006. I dati sul beneficio apportato ai paesi ospitanti e d'origine da «IHT» il 24 giugno 2005.

Le informazioni sulle proporzioni delle spese sostenute dall'Italia per l'immigrazione sono fornite da www.corteconti.it. Quelle degli altri paesi sono tratte da Ferruccio Pastore, Dobbiamo temere le migrazioni? Laterza, Bari 2004.

Della «superfluità dell'uomo» nella società postmoderna parla Zygmunt Bauman in *Society under Siege*, 2002 (trad. it. *La società sotto assedio*, Laterza, Bari 2003, cap. 2), nonché Hans Magnus Enzensberger in *Die große Wanderung*, Suhrkamp, Frankfurt 1992: il finale di questo testo enuncia anche - con un decennio di anticipo sulle politiche di G. W. Bush - il principio per cui quanto più un paese difenderà i propri valori erigendo barriere, tanto più li perderà. L'idea che il contenuto manifesto del discorso corrisponda solo a un quinto della comunicazione è sostenuta da Paul Watzlawick e da Roman Gubern. Si veda il testo di Gubern citato, cap. IV. Tabelle che dettagliavano l'attuale sproporzione tra nascite di maschi e di femmine in Cina e India, includenti proiezioni nel futuro, sono state pubblicate nelle pagine centrali di «Le Monde» il 9 marzo 2007.

Gli studi di Tamaki Saito sono stati oggetto di numerosissime pubblicazioni scientifiche; per quel che ci riguarda, si può consultare il sito in lingua inglese dell'Economical and Social Research Institute (Esri), Cabinet Office, Government of Japan. È ancora «Le Monde», che (10 agosto 2007, p. 3) ci aggiorna sui freeters. L'«IHT» ha scritto sulla dipendenza da giochi online in Corea del Sud il 12 giugno 2006 e su quella della Cina il 18 luglio 2007.

Il saggio di Franz Kafka, *Jeder Mensch ist eigentümlich*, è contenuto in *Beim Bau der chinesischen Mauer und andere Schriften aus dem Nachlaß*, Fischer, Frankfurt a.-M. 1994 (tomo 6 dei *Gesammelte Werke*).

Lo studio sulla dipendenza dal computer dei giovani britannici è dovuto all'istituzione progressista Ippr (Institute for Public Policy Research).

I dati sui tassi di suicidio internazionali e le variazioni di quello coreano sono desunte dal sito dell'Organizzazione

Mondiale della Sanità Who: www.who.int/mental_health.

Le difficoltà delle autorità sudcoreane con questo tema sono state descritte dall'«IHT» il 21 maggio 2007.

Il fatto che le esecuzioni musicali degli stessi pezzi abbiano acquistato velocità nella storia mi è stato riferito dal professor Martin Mumelter del Mozarteum di Salisburgo.

La citazione è di Eric J. Hobsbawm, *Age of Extremes - The Short Twentieth Century*, 1994 (trad. it. *Il secolo breve*, Rizzoli, Milano p. 14).

Il distorcersi delle percezioni sull'Aids nel tempo è stato oggetto di molti scritti pubblicati da periodici intorno alla metà della prima decade del secolo, in particolare da «Die Zeit».

Al tattoo regret l'«IHT» ha dedicato un articolo di Natasha Singer il 18 giugno 2007; e uno di William Safire il 17 settembre 2007.

Gli studi di Robert Levine e Richard Wisemann sono stati descritti in un articolo apparso su «The Times» del 2 maggio 2007.

Capitolo 3. Insieme.

Secondo la maggioranza delle valutazioni (riassunte da Charles Hope in *The Last «Last Supper»*, sulla «New York Review of Books», XLVIII, 13, 9 agosto 2001), quello che ci è giunto è solo il 20 per cento dell'Ultima cena di Leonardo.

L'idea di una «società dei fratelli» che sostituisce quella patriarcale a partire dagli anni Sessanta e Settanta è espressa da Robert Bly in *The Sibling Society*, 1996 (trad. it. *La società degli eterni adolescenti*, RED, Como 2000). Ho obiettato che già i principi della Rivoluzione francese pongono la fraternità al di sopra della paternità né il gesto di Ettore. Preistoria, storia, attualità e scomparsa del padre, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

Una rassegna abbastanza esaustiva delle comunità utopiche di Ascona si trova in aa.vv., *Monte Verità. Berg der Wahrheit*, Armando Dadò - Electa, Locarno-Milano 1980.

Quanto accadde nella notte di Natale 1914 sul fronte

franco-belga -tedesco è descritto in Stanley Weintraub, *Silent Night*, Plume-Penguin, New York 2001; in Michael Jürgs, *Der kleine Frieden im Großen Krieg*, C. Bertelsmann, München 2003; e, sotto forma di racconto, in Robert Graves, *The Christmas Truce*, nella collezione di racconti *Complete Short Stories*, Carcanet, Manchester 1995.

L'esitazione dei soldati nazisti a uccidere, sul fronte orientale, ebrei che avevano conosciuto personalmente è discussa da Christopher R. Browning in *Ordinary Men*, Penguin, London 1992, cap. 17 (trad. it. *Uomini comuni*, Einaudi, Torino).

Entrambe le citazioni di Michel Foucault provengono dalla sua prefazione all'edizione americana de *L'Anti-Œdipe* di G. Deleuze e F. Guattari: Preface, in *Anti-Oedipus : Capitalism and Schizophrenia*, Viking, New York 1972, pp. XI-XIV.

Le devastazioni dei siti artistici di Pechino e della tomba di Confucio durante la Rivoluzione culturale sono indicate da Roderick Macfarquhar e Michael Shoenhals in *Mao's Last Revolution*, Belknap, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) - London 2006, cap. 7. Le opinioni di Deng Rong sono espresse in un suo testo sul padre: *Deng Xiaoping and the Cultural Revolution*, C. Bertelsmann, New York (e altri luoghi) 2005. La citazione sulla psicologia delle masse durante la Rivoluzione culturale proviene da Gao Xingjiang, *Yige ren de shengjing* (trad. it. *Il libro di un uomo solo*, Rizzoli, Milano 2003, cap. 13, p. 121).

Un generale aggiornamento sul maggio francese è ricavato dal dvd, realizzato da Hugues Nancy, Mai 68. *Les images de la télévision*, Ina (Institut National de l'Audiovisuel), Paris 2008. Quello sull'Internationale Situationniste è tratto da Jean-Pierre Le Goff, Mai 68, *l'héritage impossible*, La Découverte, Paris 1998, cap. 2.

Il discorso di De Gaulle del 30 maggio 1968 può esser letto e ascoltato su diversi siti internet, ad esempio Ena - European Navigator: www.ena.lu. La distruzione della chiesa di Sankt Pauli a Lipsia, avvenuta lo stesso giorno, è stata rievocata da «Die Zeit», n. 23, 29 maggio 2008, pp. 45-46 (Evelyn Finger, *Die Angst vor der Kirche*).

L'affermazione di Marcuse sulla protesta come «necessità biologica» proviene ancora dalla prefazione all'edizione di Eros

e civiltà del 1966. Le citazioni di Elvio Facchinelli dall'articolo Il desiderio dissidente, apparso su «Quaderni Piacentini», n. 33, febbraio 1968, e ristampato in Elvio Facchinelli, Intorno al '68. Un'antologia di testi, a cura di Marco Conci e Francesco Marchioro, Massari, Bolsena 1998, pp. 81-82.

Il classico Capitalisme et schizophrénie. L'Anti-Œdipe di Gilles Deleuze e Felix Guattari è stato pubblicato dalle Editions de Minuit, Paris 1972 (trad. it. L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia, Einaudi, Torino 1975 e 2002). I dati sullo sfacelo dell'associazionismo di base americano negli ultimi decenni del secolo scorso sono esposti nel terzo capitolo di Robert D. Putnam, Bowling Alone, Simon & Schuster, New York (e altri luoghi) 2000.

Marcuse discute del «principio di realtà» in Bros e civiltà, al cap. VII, dell'immaginazione come forza terapeutica nelle Conclusioni de L'uomo a una dimensione, 1964 e del mito di Narciso ancora in Eros e civiltà, cap. VIII.

Ho trattato gli aspetti psicologici dell'ambientalismo internazionalista prima della caduta del Muro di Berlino in Psicologia analitica e metapsicologia dei sentimenti, a sua volta in aa.vv., La psicologia analitica di fronte alle altre psicologie del profondo, Bertani, Verona 1986. In seguito ho discusso gli aspetti psicologici dello sviluppo illimitato in Storia dell'arroganza. Psicologia e limiti dello sviluppo, Moretti & Vitali, Bergamo 2003 (1a ed. 1993).

Il discorso del Che alla Tricontinentale può esser letto in infiniti siti internet e in Ernesto Che Guevara, America Latina. Despertar de un continente, Ocean Sur - Ocean Press, Melbourne - New York 2003, parte III, p. 443. La citazione di Juan Bautista Alberdi proviene da Fragmento preliminar al estudio del derecho, Hachette, Buenos Aires 1955, p. 73.

L'intervista di Andrea Barbato a Max Horkheimer è stata pubblicata su «L'Espresso», 16 febbraio 1969, e ristampata nel secondo volume de L'Espresso. Il '68, Gruppo editoriale L'Espresso, Roma 2008.

Romano Madera ha parlato di licitazionnmno in La civiltà dell'accumulazione e le trasformazioni della psicopatologia, contenuto in aa.vv., La psiche nell'epoca della tecnica, Vivarium, Milano 2007, e in Romano Madera e Luigi Vero Tarca, Philosophy as Life Path, 2003, Ipoc, Milano 2007, cap.

6.

L'interpretazione dell'attacco terrorista come gesto mediatico più che politico, oggi generalizzata, era già proposta da Elvio Facchinelli in *Il gesto del terrorista*, in «Quaderni Piacentini», n. 74, aprile 1980, anch'esso riprodotto in *Intorno al '68 cit.* Completamente dedicato alle immagini di Moro è il testo di Marco Belpoliti *Le foto di Moro*, Nottetempo, Roma 2008.

L'articolo di Thomas Clerc, Cesare Battisti, *Littérature et terrorisme*, è apparso sul supplemento libri di «Le Monde», 18 maggio 2007.

Mi sto occupando delle azioni paranoiche di rilevanza storica nel testo *La follia di Aiace. Paranoia e storia*, in preparazione.

Informazioni e foto di «Other Scenes» sono contenute in *Le Monde* 2. Horssérie, 1968, marzo-aprile 2008, p. 80. Quelle su «Tout!» in *Le Goff*, *Mai 68 cit.*, cap. 17, p. 277.

L'articolo di Jorge Edwards è stato pubblicato su «El Pais» il 13 agosto 2006. La notizia sui pomodori a Valle Giulia proviene dall'intervista a Franco Piperno, in *Sessantotto. L'utopia della realtà*, regia di Ferdinando Vicentini Orgnani, Istituto Luce, disco 2. La confessione di Gretchen Dutschke è contenuta nel suo *Es war ein barbarisches, schönes Leben. Eine Biographie*, Kiepenheuer & Witsch, Köln 1996, p. 179. L'addestramento della Raf in Giordania è descritto da Stefan Aust in *Der Baader-Meinhof Komplex*, Goldmann, München 1998, cap. 2, par. 2.

La biografia di Ulrike Meinhof, *Lieber wütend als traurig. Die Lebensgeschichte der Ulrike Meinhof* è opera di Alois Prinz, Suhrkamp, Frankfurt 2005. Il testo di Alexander e Margarete Mitscherlich è *Die Unfähigkeit zu trauern* (1967), Piper, München 2007.

Casa de todos, di Orlando Gonzales Esteva, è pubblicato da Pre-Textos, Valencia 2006.

Le conseguenze dell'informatizzazione degli acquisti negli Stati Uniti sono discusse da Laura Pappano in *The Connection Gap: Why Americans Feel So Alone*, Rutgers University Press, New Brunswick (N. J.) - London 2001. I dati sulle rarefazioni dei contatti tra cittadini francesi sono riportati da Gubern, *El eros cit.*, cap. VI. Ho infine trattato la scomparsa della piazza

in Giustizia e Bellezza, Bollati Boringhieri, Torino 2007.